جامعة محمد الأول بوجدة
UNIVERSITE MOHAMMED PREMIER OUJDA
الكلية متعددة التخصصات الناظور
Faculté Pluridisciplinaire de Nador
فريق البحث في الخطاب والدلالة

الكلية متعددة التخصصات الناظور
Faculté Pluridisciplinaire de Nador

الأنساق البيانية في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء التخاطب

أعمال مؤتمر دولي

تنسيق
د. بوعبد السلام الإدريسي
د. عبد الله الكدالي



دار العرفان
للطباعة والنشر والتوزيع

الأنساق البيانية في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء التخاطب

إن الناظر في المصنفات التراثية العربية، والمستقصي آراء القدماء في الأنساق البيانية غير اللفظية، يلفي وعيا متقدما ونظرة واسعة نحو مفهوم البيان، وعيا يتوخى استكشاف دور هذه الأنساق في بناء التخاطب، وفي تشكيل جمالية، أو جماليات خاصة؛ كجمالية الإقناع والإفهام والتأدب، وجمالية الصمت، وجمالية الرسم أو الكتابة، وجمالية التجسيد الإشاري، وجمالية التصوير اللفظي، وغيرها. فجعلوا بذلك هذه الأنساق تارة أداة أساسية للتفاهم والتخاطب، وتارة أخرى ضربا من البلاغة ولونا من ألوان الجمال الإبداعي (...).

وفي خضم هذا كله ظل تصور القدماء لهذه الأنساق مترددا بين المادي والروحي، والعقلي والخيالي، والإمتاعي والإقناعي، حيث اقترن عندهم الحدث البياني بنسق مفهومي متعدد المرجعيات والأبعاد، كالعقل، والقلب، والاعتبار، والاعتقاد، والعبارة، والأشياء العينية، وغير ذلك. إذ الكثير من الآراء والمواقف المنصوص عليها بخصوص ترتيب هذه الأنساق، أو تقويم بعضها، تمثل امتدادا لنقاشاتهم وجدالاتهم المثارة في تلك القضايا، حتى أمكن اعتبار درسهم لهذه الأنساق فضاءً لحسم كثير من القضايا الخلافية والفكرية، في مباحث وعلوم كثيرة، كالنقد، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والتفسير، وغيرها.

07 01 60 76 96
daralifranedition
darlifran
daralifran.edition
دار العرفان
للطباعة والنشر والتوزيع

فريق البحث في الخطاب والدلالة
الكلية متعددة التخصصات بالناظور
جامعة محمد الأول – وجدة (المغرب)
(11)

الأنساق البيانية
في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء التخاطب

أعمال مؤتمر دولي

تنسيق

د. بوعبد السلام الإدريسي   د. عبد الله الكدالي

عنوان الكتاب: الأنساق البيانية في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء التخاطب
المؤلف: مؤلف جماعي (تنسيق: د بوعبد السلام الإدريسي - د عبد الله الكدالي)
الطبعة الأولى: يونيو 2026
الترقيم الدولي: 978-9920-8943-8-8
الناشر: فريق البحث في الخطاب والدلالة بالكلية متعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول-وجدة
تصفيف: عبد الله الكدالي
تصميم الغلاف: عبد الصمد باوسوس

أعضاء اللجنة العلمية

- بوعبد السلام الإدريسي
- علي صديقي
- أحمد طائعي
- رابعة سوساني
- إبراهيم أسيكار
- البشير التهالي
- عبد الغني حسني
- خاليد حسني
- عبد الحق العمري
- محمد حسني
- كريم الطيبي
- حسن الطويل
- مصطفى حفاظ
- فاطمة بولحوش
- جمال الدين الخضري
- محمد أيت حمو
- عبد الله الكدالي

محتويات الكتاب

بيانية خطاب الصمت في الموروث البلاغي العربي: الأنماط والدلالات

(د. عبد الرحمن إكيدر)

الصمت ووظيفته البنائية في خطاب الحوار النبويّ

(دة. لطيفة محمد علي محمد الفارسي)

بلاغة الصمت أو النص الغائب: قراءة في كتاب البيان والتبيين للجاحظ

(د. المدني بورحيس)

البعد التداولي لبلاغة الصمت في التراث اللغوي العربي

(د. محمد عبد الجبار)

بناء الأنساق البيانية في التراث العربي: في بيانية الخط عند الجاحظ

(د. عبد الوهاب الأزدي)

الأنساق البيانية في تر اثنا البلاغي:"البرهان في وجوه البيان لابن وهب" نموذجا

(د. كريم لخلافة)

تطور النسق البلاغي اللفظي من الجزئي إلى الكلي

(د. محمد أيت حمو)

منزلة القول الخطابي في فلسفة ابن رشد: تساند العبارة المنطقية والبيان اللفظي

(د. خالد النعامي)

النسق البياني اللفظي عند المفسرين أبو الحسن الحرالي نموذجا

(د. محمد فرحاوي)

النسق البياني النصبي في التراث

(د. عبد الله الكدالي)

ورقة المؤتمر

يُسْنَدُ بناء التخاطب بين الأفراد، سواء أكان عاديا أم بليغا، في التراث العربي الإسلامي، إلى أنساق معدود مجملُها في خمسة، وهي؛ النسق اللفظي، والخطي، والإشاري، والعَقْدي، والنِّصْبي. وفي مباحث وعلوم مختلفة؛ كالبلاغة، والنحو، وفقه اللغة، والنقد الأدبي، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وغيرها، نَظر العرب القدماء في هذه الأنساق جميعها، وخصُّوا كل نسق بقسط من البحث والدراسة، مع تفاوتها في درجة الاهتمام، إذ كانت عنايتهم بالنسق اللفظي فائقة، وكان نظرهم شبه محصور فيه. ذلك بأن التصور العام السائد عندهم كان، ولعوامل تاريخية واجتماعية، وثقافية، ودينية، مؤسسا على مبدإ عام يتمثل في رجوع باقي الأنساق إلى اللفظ واتصالها الدقيق به، إذ كل العلامات التواصلية تظل خادمة وعاضدة للعلامة اللفظية.

لكن الناظر في المصنفات التراثية العربية، والمستقصي آراء القدماء في الأنساق البيانية غير اللفظية، يلفي وعيا متقدما ونظرة واسعة نحو مفهوم البيان، وعيا يتوخى استكشاف دور هذه الأنساق في بناء التخاطب، وفي تشكيل جمالية، أو جماليات خاصة؛ كجمالية الإقناع والإفهام والتأدب، وجمالية الصمت، وجمالية الرسم أو الكتابة، وجمالية التجسيد الإشاري، وجمالية التصوير اللفظي، وغيرها. فجعلوا بذلك هذه الأنساق تارة أداة أساسية للتفاهم والتخاطب، وتارة أخرى ضربا من البلاغة ولونا من ألوان الجمال الإبداعي. فقد نبه الجاحظ على الجهة الأولى في معرض حده للبيان، فأرجعه إلى هذه الأنساق جميعها، إذ يقول: "جَعَل [الله] آلةَ البيان التي بها يتعارفون معانِيَهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم، في أربعة أشياء، وفي خصلة خامسة وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تُبدَّل بجنسها الذي وضعت له وصرفت إليه، وهذه الخصال، هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعَقد، والخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة"[1].

ونبه البلاغيون القدماء على الجهة الثانية فصنفوا البلاغة إلى ضروب، فتحدثوا عن بلاغة الصمت أو السكوت، وبلاغة اللفظ، وبلاغة الإشارة، وبلاغة الخط، وبلاغة العقل، وبلاغة الإنصات، إلخ، وخصوا كل فن أو جنس أدبي بضرب منها، فكان للشعر بلاغته، وللخطبة بلاغتها، وللرسالة بلاغتها، وللنثر كذلك وللمثل بلاغتهما الخاصة، بل يتعدى الأمر ذلك إلى بعض ضروب العمليات الذهنية والنفسية التي جعلت لونا من البلاغة، على نحو ما ذكر ابن المقفع في هذا الصدد: "البلاغة اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة، منها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا، ومنها ما يكون خُطبا، وربما كانت رسائلَ. فعامة ما يكون من هذه الأبواب فالوحيُ فيها والإشارة

(1)- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: "الحيوان"، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت، **1996**، ج: **1**، ص: **45**.

إلى المعنى أبلغ، والإيجازُ هو البلاغة"[1]. وورد أيضا في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" أن "أبا سليمان قال: البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل"[2].

وهكذا انفتح تصور القدماء للتواصل البياني عموما، والتواصل الجمالي تخصيصا، على كل الأنساق التعبيرية، فاستوعب مختلفَ أنواع النصوص وأشكال التعبير وشمل مختلف جوانب الحياة. إذ كان البيان عندهم تبيينا وتبينا، لأنه يتوخى الإفهام والفهم معا، وكان أيضا يشمل ما يحدث في العالم الخارجي، وما يحصل في الأذهان، وما تبلغه مختلف العلامات والأنساق، فتحدثوا عن بيانات كثيرة، ومعان متباينة، فقد ذكر ابن وهب تقسيما رباعيا للبيان، إذ ينشأ عنده وينمو متدرجا صاعدا من النشوء الأول أو الحالة الإدراكية الأولى التي تفرز بيان الاعتقاد الحاصل في النفس أو القلب بموجب الاعتقاد، ثم يلي الاعتقادَ بيان يحصل بمقتضى التأمل والاعتبار، فتؤلف المعاني المعتبرة في نسيج لفظي يفرز بيان العبارة، لينتهي الترتيب عنده ببيان يحصل بالعلامة الخطية سماه بيان الكتاب. وذكر أيضا القرطاجني تقسيما للمعنى، رعى فيه تباين الأنساق التواصلية، فقسم المعنى إلى معاني الأعيان المتصلة بما هو ظاهر ومنصوب في الكون، ومعاني الأذهان التي تمر عبر عملية الإدراك، ثم معاني العبارة، فمعاني الكتابة.

وفي هذا الاتساع والانفتاح تبدو العوالم التي يتفاعل معها الإنسان نسقا بيانيا مركبا مضمرا للدلالة، حيث يجد الإنسان نفسه في قلب الاستدلال والتبين، مستفهما ومستفسرا أحيانا، ومفسرا ومؤولا أحيانا أخرى، ويرتد التفكير فيها تارة إلى الماضي ليغوص في الأسباب ويتقصى الحكمةَ، ويمتد تارة أخرى إلى التوقعات المحتملة عند كل حدث تواصلي. إذ كان بلوغ الحكمة الربانية في نِصب الكون يمر عندهم عبر العمليات البيانية والاعتبارية والاستدلالية، وكان أيضا إدراك المقاصد الحاجية أو الضرورية والمقاصد الجمالية معا يتحقق بواسطة مختلف

---

(1)- أبو هلال الحسن العسكري: "كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر"، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: **2**، **1989**، ص: **14**.

(2)- أبو حيان التوحيدي: "الإمتاع والمؤانسة"، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي-المملكة المتحدة، د.ط، د.ت، ج: **2**، ص: **334-335**.

وسائل التبيين. فجعل الجاحظ العالم كله حكمة مختزنة في أدلته المنتشرة في كل مكان، والإنسان في نظره، ليس سوى ضرب من هذه الأدلة، إذ لا ينماز منها سوى بقدرته على الاستدلال، فصار الكون كلُّه دليلين، دليل مستدل هو الإنسان، ودليل غير مستدل هو باقي كائناته وأشيائه.

وفي خضم هذا كله ظل تصور القدماء لهذه الأنساق مترددا بين المادي والروحي، والعقلي والخيالي، والإمتاعي والإقناعي، حيث اقترن عندهم الحدث البياني بنسق مفهومي متعدد المرجعيات والأبعاد، كالعقل، والقلب، والاعتبار، والاعتقاد، والعبارة، والأشياء العينية، وغير ذلك. إذ الكثير من الآراء والمواقف المنصوص عليها بخصوص ترتيب هذه الأنساق، أو تقويم بعضها، تمثل امتدادا لنقاشاتهم وجدالاتهم المثارة في تلك القضايا، حتى أمكن اعتبار درسهم لهذه الأنساق فضاءً لحسم كثير من القضايا الخلافية والفكرية، في مباحث وعلوم كثيرة، كالنقد، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والتفسير، وغيرها.

ومن هنا، فإن البحث في الأنساق البيانية في التراث العربي هو بحث في أصول التفكير العربي وما أفرزه من قضايا وإشكالات اخترقت جل المباحث المعرفية، فكان تناولها من هذا الباب مدخلا لوصل أنماط التخاطب بأشكال هذه الأنساق. وتقترح هذه الورقة التعريفية النظر في الموضوع من خلال المحاور الأربعة التالية:

- بناء الأنساق البيانية في التراث (بيانية الخط، بيانية الإشارة، بيانية الصمت، بيانية النصبة، بيانية العقد).
- الأنساق البيانية وأنماط الخطاب.
- أصول الأنساق البيانية في ضوء قضايا التخاطب الخاص أو الجمالي.
- أصول الأنساق البيانية في ضوء قضايا التخاطب العام أو الفكري.

كلمة الافتتاح

باسم الله الرحمن الرحيم

بدءا نود أن نرحب بجميع الحاضرين، نرحب بالسادة الأساتذة الباحثين الأفاضل الذين قدموا من مدن مغربية عدة، لإلقاء أبحاثهم العلمية الرصينة في موضوع هذا المؤتمر الدولي الذي اختار فريق البحث أن يدور حول "الأنساق البيانية في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء التخاطب".

والحق أن الولادة الأولى لهذا الموضوع الذي انصرفت إليه جهود الباحثين في هذا المؤتمر الدولي يرجع الفضل فيها إلى رجلين فاضلين، أولهما الأستاذ الدكتور بوعبد السلام الإدريسي، هذا العالِم المكافح الذي لم تغالبه أعباء الإدارة ولا مهام المسلك، وثانيهما الأستاذ الدكتور علي صديقي هذا البحاثة الغائب جسدا والحاضر روحا ومعنى، إذ رُغم غيابه ظل حاضرا بيننا، ولم يمنع بعدُه عنا أن يشملنا دائما بالتوجيه والعون.

فإذا كانت المناسبة شرطا، فإن مناسبة اقتراح موضوع هذا المؤتمر كانت من لدن هذين الأستاذين الجليلين، كيف لا وهما الخبيران بأسرار التراث البلاغي والنقدي. كان ذلك قبل سنتين تقريبا، وبالذات في نقاش علمي دار بيننا كنت أنا فيه الطرف الثالث. وكذلك دُبِّجت السطور الأولى للورقة العلمية المعمَّمة، وحُدّد الموضوع، فاقْتُرِحَ للموسم الجامعي **2021–2022** غير أنه أجِّل إلى الموسم الحالي لكثافة الأنشطة العلمية، حيث نُظِّمت ندوة علمية نسقت أعمالَها الأستاذةُ الدكتورة فاطمة بولحوش، وندوة علمية أخرى نسق أعمالها الأستاذُ الدكتور عبد الغني حسني.

ومنذ شهر أبريل الماضي نُشرت الورقة العلمية الشبكة العنكبوتية وعُممت في مواقع التواصل الاجتماعي، وقد تلقينا عددا من المقترحات والملخصات، اعتذرنا لبعضها الذي لم يتقيد بمحاور الورقة العلمية. وما ورد علينا من الدراسات المكتملة التي وقوبل ملخصها فقد أحيل على لجنة التحكيم مقرونا باستمارة دقيقة تتضمن كافة العناصر الضرورية التي يستلزمها تقييم الدراسة العلمية ومذيلة بالرأي النهائي في البحث. وبعد ورود كافة الاستمارات التحكيمية راسلنا الباحثين وأبلغناهم بقرار اللجنة المحكمة وما يتضمنه من قبول أو تعديل أو رفض. وهكذا بلغ عدد الدراسات العلمية في هذا المؤتمر الدولي عشرين دراسة، موزعة على أربع جلسات، بمعدل خمس دراسات في كل جلسة علمية. وها نحن في مستهل إلقائها وتحصيل فوائدها، وكل الرجاء من طلبتنا الأعزاء الإنصات إليها بإمعان، فإنها نفائس جاءتكم من باحثين رصينين بذلوا وقتهم وجهدهم في سبيل ما أدعوكم إليه، ومن مؤسسات علمية وأكاديمية متعددة، كأكادير ومراكش، والدار البيضاء، والمحمدية، الرشيدية، ومكناس، وغيرها من المدن، وينتمون إلى تخصصات علمية مختلفة، من نقد، وبلاغة، ولسانيات، وفلسفة، والتفسير، وغيرها من التخصصات.

فكل الشكر والامتنان لهؤلاء الباحثين الذي ضحوا بوقتهم وجهدهم في سبيل إضاءة مؤسستنا وتنوير طلبتنا بعلمهم، نشكركم ونرحب بكم ونقول لكم حللتم أهلا ونزلتم سهلا، شكرا لقدومكم وتجشمكم عناء السفر وتكبدكم مشقة البحث في سبيل نشر العلم وإرشاد الباحثين إلى مسالك العلم والبحث القويمة، فشرفتم كليتنا ومختبرنا. كما لا يفوتنا أن نشكر أيضا السادة الأساتذة الباحثين الأفاضل الذين لم تسعفهم الظروف للحضور والقدوم إلينا من داخل المغرب أو خارجه، نشكرهم على ما بذلوه من جهد البحث والدراسة ونشكرهم على حرصهم الشديد رغم تلك الظروف على مشاركتنا في أعمال المؤتمر عن بعد، ونرحب بهم في الفضاء الالكتروني بعد أن تعذر عليهم الحضور المادي بيننا، نرحب بهم في تقاسم جلسات المؤتمر والتفاعل مع تدخلات الباحثين.

ونرحب أيضا بطلبتنا الأعزاء ونشكرهم مسبقا على حرصهم على متابعة أطوار هذا المجمع العلمي، وعلى حسن إصغائهم وتفاعلهم مع بحوث المشاركين وتدخلاتهم. ولا يفوتنا في مقام الشكر والامتنان أن نعبر عن شكرنا وامتناننا الكبيرين لإدارة الكلية، ممثلة في شخص السيد العميد الأستاذ علي زدي موسى، ونائبيه الأستاذ محمد أبو سلامة والأستاذ أبي عبد السلام الإدريسي، والمسؤول عن الشؤون الثقافية ميمون العزوزي، هذه الإدارة التي دأبت على تشجيع البحث العلمي ودعم كل المبادرات والأنشطة العلمية في هذا المختبر أو في غيره، والحق أنها سعت لتوفر كل ما بمقدورها من أجل بلوغ هذا المحفل العلمي غايته.

ولا يفوتني أن أشكر اللجنتين التنظيمية والتحكيمية، نعبر عن شكرنا وامتناننا للجنة التنظيمية ممثلة في أعضاء فريق البحث وثلة من الطلبة النجباء المجدين في سلكي الماستر والدكتوراه والذين تتقدمهم وتنسق بينهم الطالبة الباحثة نجمة العيادي التي ما كلفت بهذه المهمة التنسيقية حتى تفرغت كليا لذلك فعقدت مع أعضاء اللجنة اجتماعات ووزعت المهام، وظلت على اتصال دائم مع منسقي المؤتمر. كما نعبر عن شركنا وامتناننا للجنة التحكيم التي تولت

مهمة تقييم الدراسات التي تقدم بها الباحثون داخل المغرب وخارجه، والحق أنها مهمة لا يقبل عليها إلا محبو العلم وخادموه، استقبلوا جميعا هذه المهمة الموكولة إليهم بسرور وبجد، فكان تحكيمهم علميا وصارما مفيدا، ملتزمين بما نصت عليه استمارة التحكيم.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

ذ. عبد الله الكدالي

البيان التصويري والمعنى الساخر في كتاب "البخلاء" للجاحظ

دة. رابعة سوساني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة ابن زهر، أگادير

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

يتغيى التخاطب الفهم فالإفهام، ويرمي للبيان والتبيين، وذلك بتوافر بلاغة العناصر التي تكفل نجاح عملية التخاطب، أعني بلاغة المتكلم التي تحققها قدرته على البيان والإفهام وتبليغ المعنى، وبلاغة المتلقي، أي كفايات الفهم والاستدلال والتأويل وإنتاج الدلالة، وبلاغة الخطاب ومراعاة المقال للمقام. يقول الجاحظ: إن "مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام

وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[1]. هكذا وسع الجاحظ مفهوم البيان دون حصره في أشكال معدودة كما جاء عند غيره من البلغاء من أمثال قدامة بن جعفر[2]، الذي حدده في أربعة أوجه، نصفها لغوي، والآخر غير ذلك كما يتجلى في قوله: "فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب، ومنه البيان الذي نطق باللسان، ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغ مَن بَعُد أو غاب"[3]. فأما الأول فهو ما يعرف بلسان الحال أو دلالة الحال، وأما الثاني فيخص باسم الاعتقاد، وأما الثالث فهو اللفظ الذي يترجم ما في النفس من معرفة وإحساس، وأما الرابع فالرسالة التي تبلغ الغائب والقاصي.

ويبدو أن أوجه البيان عند قدامة مشكلة من عناصر يفضي بها كل وجه إلى الآخر، أما عند الجاحظ، فهي مطلقة غير مقيدة بعدد، ولا مقترنة بضرب، تشمل كل ما يتوسل به لتحقيق الدلالة، وقد أجملها في خمسة عناصر قال فيها: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة"[4]

ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار التصوير شكلا من أشكال البيان التي تقوم عليها البلاغة، بل إنها أكثر الأنساق تعبيرا وتبليغا، ذلك أن "مبلغ الإشارة أبلغ من مبلغ الصوت"[5]، فرب إلماحة تحمل من المقاصد ما يزري به اللسان، وقد أشار أبو حيان التوحيدي إلى أفضلية الإشارة واللفظ على الخط في مقامات وسياقات، في تعليقه على حكاية خطية بقوله: "ومِلح هذه الحكاية ينتثر في الكتابة، وبهاؤها ينقص بالرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ، وملاحة

---

(1) البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، د. ط، د. ت، **1/ 76.**
(2) عاش بعد الجاحظ ما بين **260**ه و**327**ه
(3) كتاب نقد النثر، قدامة بن جعفر، تحقيق طه حسين، وعبد الحميد العبادي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، **1933**، د. ط، ص. **7**
(4) البيان والتبيين، **1/ 76**
(5) البيان والتبيين، **1/ 79.**

الشكل في التحرك والتثني، والترنح والتهادي، ومد اليد ولي العنق، وهز الرأس والأكتاف"[1]، فللإشارة أهمية فائقة في الإفهام وإنتاج الدلالة، خاصة حين يتعلق الأمر بوصف حالة نفسية، يعجز اللفظ- على كثرته- عن تحقيق ما تتيحه النظرة من معان سديدة، وهذا ما عناه التوحيدي وقد وصف ابن عباد وهو في غيظ أوشك معه أن يكون رقيعا[2]: "الوصف لا يأتي على كنه هذه الحال لأن حقائقها لا تدرك إلا باللحظ، ولا يؤتى عليها باللفظ"[3]، فأبان عن قصور اللفظ وحاجته للحظ، ف"رب إشارة أبلغ من عبارة"[4]، و"رب طرف أفصح من لسان"[5] و"رب لفظ أنم من لفظ، ورب عين أنم من لسان"[6].

من هذا المنطلق، ارتأينا وسم عملنا بالبيان التصويري والمعنى الساخر في كتاب "البخلاء" للجاحظ، للوقوف على تشكل هذا النسق غير اللفظي عنده، من خلال تصويره الفني البديع لبخلائه، الذي مكنه من بلوغ الغاية، دونما تكلف أو استعانة بعميق فكر، كما أتاح له نجاعة خطاب ساخر جمع بين الإقناع والإمتاع.

- فكيف صور الجاحظ بخلاءه؟ وكيف جعل شخصياته متحركة تجعلنا ننتقل من صور ثابتة إلى مشاهد متحركة؟
- لِمَ يرتكز الجاحظ على ملامح شخصياته في توليد الخطاب الساخر؟
- كيف جعل إشارات شخصياته وحركاتهم تنقل خطابا وتنتج دلالة؟
- كيف تمكن بخطابه البصري من إنتاج المعنى الساخر؟ وما الآليات المفضية لإنتاج هذا المعنى؟

---

(1) أخلاق الوزيرين، مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، أبو حيان التوحيدي، حققه وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، د ط، **1991**، ص. **140**.

(2) "قال هذا ولقد لوى شدقه، وشمخ انفه، وأمال عنقه، واعترض في انتصابه، وانتصب في اعتراضه، وخرج في مَسك مجنون/ قد أفلت من دير حنون" نفسه، ص. **141**.

(3) نفسه، ص. **141**.

(4) الخصائص، ابن جني، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، **1971**، **1/ 208**.

(5) مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، **2016**، **2/ 51**.

(6) الكامل، المبرد، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، **1986**، ص. **65**، ومجمع الأمثال،**2/ 64**.

تلك تساؤلات ارتأينا الإجابة عنها وفق العناصر التالية:

1. البيان التصويري لشخصيات بخلاء الجاحظ:

يعد الجاحظ من أقدر الأدباء على التصوير، فهو يسعى على امتداد مؤلفاته، أن يصف المواقف والشخصيات وصفا دقيقا تتماهى به عند المتلقي حدود الخيال والواقع، كيف لا وهو الأديب النحرير الذي يتغي بلاغتي الإقناع والإمتاع من خلال براعة وصفه، وتنوع تصويره، فمنه البلاغي بصوره البيانية، وتصويره البصري الذي ينقلنا من نص مكتوب إلى تحفة فنية[1]، كما في هذه النادرة:

"قال رمضان: كنت مع شيخ أهوازي في جعفرية، وكنت في الذنب، وكان في الصدر، فلما جاء وقت الغداء أخرج من سلة له دجاجة وفرخا واحدا مبردا، وأقبل يأكل ويتحدث ولا يعرض علي، وليس في السفينة غيري وغيره. فرآني أنظر إليه مرة، وإلى ما بين يديه مرة. فتوهم أني أشتهيه واستنبطه، فقال لي لم تحدق النظر؟ من كان عنده أكلَ مثلي، ومن لم يكن عنده نظَرَ مثلَك. قال ثم نظر إليَّ وأنا أنظر إليه، فقال: يا هناه أنا رجل حَسن الأكل، لا آكل إلا طيب الطعام وأنا أخاف أن تكون عينُك مالحة، وعينُ مثلك سريعة، فاصرف عني وجهك. قال: فوثبت عليه، فقبضت على لحيته بيدي اليسرى، ثم تناولت الدجاجة بيدي اليمنى، فما زلت أضرب بها رأسه حتى تقطعت في يدي، ثم تحول إلى مكاني، فمسح وجهه ولحيته، ثم أقبل علي فقال: قد أخبرتك أن عينك مالحة، وأنك ستصيبني بعين. وقلت: وما شبه هذا من العين؟ قال إنما العين مكروه يحدث، فقد أنْزلَت بنا عينك أعظم المكروه، فضحكت ضحكا ما ضحكت مثله، وتكالمنا حتى كأنه لم يقل قبيحا وحتى كأني لم أفرط عليه"[2]

---

(1) ينظر: "التصوير الجسدي الساخر في رسالة "التربيع والتدوير" للجاحظ، دراسة فنية دلالية، رابعة سوساني، ضمن الكتاب الجماعي: الجسد في النص السردي، الناشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط. **1**، **2018**، ص. ص. **31**، **50**.

(2) البخلاء، الجاحظ، حقق نصه وعلق عليه: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط. **5**، د.ت، ص. **147**، **148**

تتميز النادرة رغم وجازتها بتعدد المشاهد التصويرية التي جعلتنا أمام شريط قصير مصور سرت أحداثه في سفينة، وتقمصت أدوارَه شخصيتان: أولاهما الشيخ الأهوازي البخيل، وثانيهما رجل من العامة. جرت النادرة على لسان السارد/ الجاحظ الذي لم يتدخل في السرد، بل نقل المشاهد بموضوعية، بما أتاحه الوصف الدقيق، والحوار المسترسل، والمشاهد المتعاقبة الآتية:

–المشهد الأول: اعتمد تصويرا مكانيا يتجلى في موقع البطلين في السفينة هما رمضان في الذنب، والأهوازي في الصدر، هكذا بهذه الرمزية الجسدية التي تتعانق فيها "تراتبية الارتفاع في الجسد مجازا مع تراتبية المجتمع...يعرف أهل المنزلة العليا في المجتمع ب"الرؤساء" من رأس، و"الوجهاء" من وجه، و"الأعيان" من عين، و"الصدارة "من صدر، وكلها أسماء تشير إلى القسم الأعلى من الجسد"[1]،بخلاف الذنب الذي يشير إلى الجزء الخلفي من جسم الحيوان، وهو مرتبط في الثقافة العربية بالدونية والوضاعة.

هيمن البخيل على أحداث المشهد، فهو الفاعل الذي والى أفعال الحركة: أخرج دجاجة وفرخا، وأقبل يأكل، ويتحدث، ولا يدعو ثاني من في السفينة، بل غيبه في الأحداث كما غيبه في الإطعام.

–المشهد الثاني: نفذ فيه الجاحظ إلى نفسية البطلين، فنظرة رمضان للآكل تارة وللأكل أخرى تضمر معاني التعجب والاستغراب من صنيع البخيل في حضرته دونما دعوة. ونظرة البخيل لصاحبه الناظر إليه تشي بتوهم اشتهائه ما بين يديه، وتخوفه من استقسام الطعام. هكذا نابت العين العجماء عن اللسان الناطق، وأفصحت النظرات عن الكلام المباح، فأبدت ما يخالج نفسيهما، ف"كل إشارات الإنسان البدنية خاضعة لعدد من الأنظمة الرمزية، فمن

(1) إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة، فؤاد إسحاق الخوري، دار الساقي، **1997**، ص. **4**

الجسد تنبثق وتتناثر العلامات والمعاني التي تؤسس للتواجد الفردي والجماعي"(1). تقول جوليا كريستيفا Julia Kristiva: "إن الحركات والإشارات المرئية المؤلفة، كذلك الرسم والصورة الفوتوغرافية، والسينما، والفن التشكيلي، تعتبر لغات، من حيث إنها تنقل رسالة من مرسل إلى متلق، من خلال استعمال شفرة نوعية، وذلك دون أن تخضع لقواعد بناء اللغة الكلامية كما يقننها النحو"(2)

المشهد الثالث: انتقل فيه الجاحظ من التصوير الصامت للمتحرك عبر حوار افتتحه البخيل الواهم، الذي ارتأى تبديد تخوفه بسؤال جليسه عن سر النظرة المزدوجة، غير أنه سؤال لا يرجى جوابه، إذ خرج عن معناه الحقيقي ليفيد قوة إنجازية استلزامية هي تقرير حدة النظرة وإنكارها، فالسائل أعقب سؤاله بتسويغ فعله الذي لا يستدعي غرابة الناظر، فما الأمر إلا أحد اثنين: من امتلك ما يأكل فعل، ومن افتقده نظر.

لم يرد رمضان على كلام المحاور بمثله، بل أجابه بصمت بليغ يخفي ما تحمله النظرة من إشارات (ثم نظر الي وأنا أنظر إليه)، ثم أجاب الشيخ عن مكنون النظرة التي تحمل شحنا نفسية، بكلام منبعث من نفس جمعت بين التكبر والوقاحة والغرور إذ تعجبت من حسن أكلها، ونفت عنها خس الطعام، وهي نفس متخوفة تحذر من أن تكون نفس جليسها مالحة، ونفس مستعلية تقدح الآخر (عين مثلك سريعة)، مطالبة بصرف النظر عنها.

المشهد الرابع: انتقل فيه القول إلى فعل، والصمت إلى رد فعل خرق فيه رمضان قاعدتين من قواعد الاستلزام الحواري المتحكمتين في نجاعة العملية التواصلية بين المتخاطبين كما حددها گوفمان Goffman في نظرية الوجوه(3)، أقصد خرق قاعدتي اللياقة والاحترام،

(1) سوسيولوجيا الجسد، دافيد لوبروتون، ترجمة عياد أبلال، وإدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. **2**، **2018**، ص. **16**.

(2) السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر، أمينة رشيد ضمن: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، **1/ 56**

(3) GOFFMAN, E, **1967**,The Nature of Deference and Demeanor. In Interaction Ritual: Essays on Face-to- Face Behavior, New York, Doubleday Anchor, p.p.**47-96**.

والود والمؤانسة بما لم يراع به مكانة الآخر، بما صدر عنه من سلوك عدواني تجاوز القول للفعل. وقد صور الجاحظ المشهد الانتقامي الساخر بدقة متناهية، وتوالي أفعال انتقامية ندرجها تباعا:

- الوثب على الغريم رغم تباعدهما، انتقاصا واستعلاء، وتجاوز الرد بالقول إلى الرد بالفعل[1].
- القبض على لحية جليسه باليد اليسرى، وتناول الدجاجة باليد اليمنى، وفي الفعل تحقير الملتحي، وزراية به وقد وضع الرفيع وخدش كرامة صاحبه، إذ اللحية في الثقافة العربية تعد "رمز الفحولة، وعلما على علو المنزلة"[2]، غير أن لها دلالة مخالفة، هي اقتران طول اللحية عندهم بالحمق[3]، وذاك ما دل عليه سلوكه الأرعن.

كما أن لتوظيف اليد اليمنى لتناول الدجاجة، واليد اليسرى للقبض على اللحية دلالة، فـ"اليد اليمنى الدينامية هي يد التوتر، واليد الفاعلة، وهي أداة فعالة وعملية مبرمجة للقيام بآلاف المهمات دون مشاركة الفكر. تدل اليد اليمنى الدينامية في أثناء الخطاب على فرد يتمثل بسلطة الأب"[4]، أما اليد اليسرى فـ"هي على استعداد تام لمساعدة اليد اليمنى عند الحاجة، ولكن هذه اليد هي أقل تخصصا...إنها يد المخ الذي يحسن دائما كيف يخرج من ورطة. إنها يد الشطارة"[5]، فسلطة الرجل تمثلت في التوسل باليد اليمنى للتحقير، وباليسرى للكيد بغريمه المتعالي المعتد بنفسه.

---

(1) يرى سليمان الطالي ان النوادر ثلاثة مستويات من حيث توظيفها للحيل، وتنظوي النادرة ضمن المستوى الثالث حيث هجوم الشخصية على الآخر بواسطة الفعل بالانقضاض عليه وضربه، ينظر بلاغة النادرة في الأدب العربي، سليمان الطالي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط. **1**، **2015**، ص. **71**.

(2) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي، ط. **1**، **2007**، ص. **208**.

(3) يقول ابن الجوزي: "إذا كان الرجل طويل القامة واللحية، فاحكم عليه بالحمق"، أخبار الحمقى والمغفلين، الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.**1**، **2003**، ص. **19**.

(4) لغة الجسد النفسية، جوزيف ميسنجر، ترجمة محمد عبد الكريم إبراهيم، منشورات دار علاء الدين، ط. **1**، **2007**، ص. **58**

(5) .نفسه، ص. **58- 59**

الضرب بالدجاجة على الرأس حتى تقطعت في يده، يحمل سخرية مزدوجة هي بخس الطعام الذي به تبجح الآكل(تقطع)، وتحقير للبخيل بالضرب على الرأس رمز الوجاهة، الذي لا يجوز المساس به.

تحول كل منهما إلى مكان صاحبه، تجسيد لقلب الأدوار، وهو أحد أنواع السخرية القائمة على تغيير موقع الطرفين، ومكانتهما كما أوردها موريي Morier في معجمه حول الشعرية والبلاغة[1]، فيصير القوي في موقف الضعف، والضعيف في موقف قوة.

المشهد الخامس/ الأخير: انتهت النادرة باثآر الرجلين لكرامتها، وعودة الأنس غب صراع، فالبخيل هدأت نفسه وقد نال من صاحبه ما ناله، وأدرك أنه ضعيف أمام قوة الخصم، فالتجأ إلى مسح آثار إهانته، وبادر بتسويغ ما حصل واحتج لما وقع من نكال به بإصابته بعين مالحة، وتلك مغالطة منطقية من نوع المغالطة البعدية التي تفيد "أنه ما دام شيء قد أتى بعد شيء آخر فهو إذن قد أتى بسببه. أليست المعلولات دائما تأتي في أعقاب العلل؟"[2]

أما غريمه، فقد شفى غليله، وانتقم من المغرور البخيل ذي الطبع الثقيل بما انتهى إليه من ضحك جمع بين الإقصاء والاستقبال. فالأول من الانتقام من الطباع الرذلة، والثاني من الصفاء الذي أعقب الخصام.

تلك نادرة متعددة الأحداث، ساقها الجاحظ في تصويرها الحركي والحسي، ونفذ إلى عمق شخصيتيها ليجسد سخرية أحد البطلين من صاحبه البخيل والمغرور والمتكبر. وإلى جانبها نادرة أخرى صور فيها حال بخيل من نوع آخر، نبرزها كما يلي:

---

(1) Morier,**1998**, Dictionnaire de poétique et de rhéthorique, Paris, Presses universitaires de France, coll. Grands dictionnaires. P. **591**

(2) المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، عادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، ط. **1**، **2007**، ص. **141**.

يقول أبو عثمان عمرو بن بحر: "لم أر مثل أبي جعفر الطَّرَسوسي: زار قوما فأكرموه وطيّبوه، وجعلوا في شاربه وسَبلته غالية. فحكَّته شفته العليا، فأدخل إصبعه فحكها من باطن الشفة، مخافة أن تأخذ إصبَعُه من الغالية شيئا إذا حكها من فوق"[1].

صور الجاحظ أبا جعفر صورة تذكرنا بعيسى الذي قال فيه ابن الرومي:

يـــقتر عيسى على نفسه   وليس بباق ولا خالد
فلو يستطـــيع لتقتيـــره   تنفس من منخر واحد[2]

بالغ عمرو بن بحر في وصف حرص الطرسوسي على الحفاظ على الطيب عالقا في أطراف الشارب، فقد قاده شح نفسه إلى حيلة غريبة حالت دون التّماس بين الإصبع والسَّبلة وقد استحَكَّته شفته العليا، فكان الحك من باطن الشفة لا من ظاهرها، وهو وصف ما اعتمد فيه تصويرا بلاغيا بيانيا تخييليا، وإنما عمد إلى تصوير المشهد كما تلتقطه عدسة المصور، أو تلحظه عين متبصر. يقول الجاحظ وقد سرد النادرة: "وهذا وشبهه، إنما يطيب جدا إذا رأيت الحكاية بعينك، لأن الكتاب لا يصور لك كل شيء ولا يأتي لك على كنهه، وعلى حدوده وحقائقه"[3]، مما يدل على أن البيان الإشاري أبلغ أحيانا من البيان اللفظي. فالجاحظ إذ أحس وهو يسرد النادرة السابقة أن "اللفظ قد أعوزه، وأن اللغة لم تطع له بالقدر الذي يريد، وأن المادة الكلامية لم تعد كافية لإبراز الصورة على الوجه الذي يعنيه، جعل يلجأ إلى تنبيه مخيلة القارئ لعلها تستطيع أن تدرك ما لا يستطيع اللفظ أن يؤديه"[4]. وقد يعتري اللفظَ قصور يمنعه من الإفصاح عن خوالج النفس، فيحتاج المرسل إلى إشارة مصاحبة، أو قد يستعيض عن اللفظ بالإشارة التي قد تفي بالإبلاغ. وهذا ما فطن إليه بعض البخلاء ممن يستدرجون الضيف إلى حديث لا مناص فيه من الإشارة والحركة لتنشغل حواسهم بالتبيين والتبليغ فينصرفوا

(1) البخلاء، ص. 58.
(2) ديوان ابن الرومي، تحقيق حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق اليومية بالقاهرة، ط. 3، 2003، 2/ 641.
(3) البخلاء، المقدمة، ص. 50.
(4) البخلاء، المقدمة، ص. 50.

عن الأكل، كما جاء في النادرة التالية: "فإذا وضعوا الطعام، أقبل على أشدهم حياء، أو على أشدهم أكلا، فسأله عن حديث حسن، أو عن خبر طويل. ولا يسأله إلا عن حديث يحتاج فيه إلى الإشارة باليد أو الرأس، كل ذلك ليشغله"[1].

2. التصوير البصري وإنتاج المعنى الساخر

ينشأ الخطاب الساخر من عناصر أجملها في ثلاثة، يراعى فيها المقام:

- أولها اللفظ، أو العلامة اللسانية القائمة على ازدواجية المعنى: الأول الظاهر، وهو غير المقصود، والآخر مبطن قائم على الغموض أو المفارقة، أو على قلب المعنى الحقيقي، مما يستدعي متلقيا حصيفا قادرا على تأويل الخطاب والتنبه إلى ما يبطنه من مواربة أو غموض.
- ثانيها: العلامات غير اللسانية من إشارة بطرف العين أو هز الحاجبين، أو حركة الرأس أو زم الشفتين...وغيرها من الحركات الجسدية التي تومئ بالسخرية، وقد دل الجذر اللغوي همز وما يصاقبه على أفعال السخرية التي ذكرها سبحانه في قوله: ﴿لا **يسخر** قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن، ولا **تلمزوا** أنفسكم ولا **تنابزوا** بالالقاب ﴾[2] فالهمز والغمز والوكز[3] من معاني السخرية عن طريق الحركة، فالأول عن طريق العين واليد والجوارح، والثاني عن طريق العين والثالث عن طريق الضرب بالشيء.
- ثالثها: الائتلاف بين العلامتين: فقد تحتاج العلامة اللسانية إلى داعم غير لغوي يكون خارج النص حين يكتنفه الغموض، ويستعصي استقراء السخرية، فتكون الحاجة إلى مؤشرات مصاحبة للكلام Indices para-verbeaux منطوقة من قبل النبر أو

(1) نفسه، ص. 99.
(2) سورة الحجرات، الآية 11.
(3) بعض الأفعال الساخرة الأخرى لفظية، منها النبز: التداعي بالألقاب، والنبز والنزب لقب السوء (قلب مكاني)، واللمز بالقول، وهو الطعن باللسان، والهمز باللسان، وفيه معنى الخفاء (الهمس)

الضحك، أو مكتوبة من قبل العلامات الطباعية، أو مشخصة من قبل الحركات الجسدية[1]. وقد أبان الجاحظ في غير ما موضوع عن حاجة اللفظ إلى الإشارة تارة، وعن إنابتها عنه تارة أخرى فقال: "الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط. وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها. وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة"[2].

وكما تؤدي الحواس وأعضاء الجسم وظيفة السخرية بما يتولد منها من حركات، فإن العبث بهذه الأعضاء وإخراجها عن المألوف يجعل صاحبها عرضة للسخرية لشذوذ شكله[3]، كما أن إخراج حركاته وطباعه من المألوف يجعلها ضمن أشكال المضحك التي حددها الفيلسوف هنري برگسون Henri Bergson في مضحك الأشكال والكلمات والحركات والطباع والمواقف[4]. من هذا المنطلق، توسل الجاحظ لسخريته بتصويره الخارج عن المألوف لملامح بخلائه وحركاتهم وطباعهم، كما جاء في النادرة التالية:

"قيل لأبي الحارث جمّين: كيف وجه محمد بن يحيى على غَدائه؟ قال: أما عيناه فعينا مجنون. وقال فيه أيضا: لو كان في كفه كُرُّ خَردل، ثم لعب به لعِب الأبُليّ بالأُكْرَة، لما سقطت

---

(1) ينظر: الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، أحمد شايب، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط. 2، 2008، ص. 197.

(2) البيان والتبيين، 1/ 78.

(3) كما فعل الجاحظ في رسالة التربيع والتدوير، حيث عبث بجسد أحمد بن عبد الوهاب الكاتب.

(4) ينظر الضحك، بحث في دلالة المضحك، هنري بركسون، تعريب سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، ط. 3، ص. 83، ص. 15

من بين أصابعه حبة واحدة، وقيل له أيضا: كيف سخاؤه على الخبز خاصة؟ قال والله لو ألقي إليه من الطعام بقدر ما إذا جَدَس نَزَف السحاب لو ثرّ، ما تجافى عن رغيف"[1]

سخر أبو عثمان عمرو بن بحر من محمد بن يحيى على لسان أبي الحارث، معتمدا التصوير الجسدي المضحك، فشبه عينيه بعيني مجنون، ونفى بذلك عنه معيارا من معايير الجمال كما جاءت عند العرب: "الملاحة في الفم، والحلاوة في العينين، والجمال في الأنف" [2]، ثم أعقب الوصف الجسدي بوصف الحركات، فشبهه ببهلوان يحسن اللعب بالكريات دون إسقاطها، وفيه إشارة إلى حرص البخيل الشديد على عدم تضييع نزر قليل من الطعام. وقد استطاع الجاحظ بأوصافه الجسدية، أن يتغلغل إلى نفسية البخيل، ذلك أن "قراءة ملامح الوجه تعني بالضرورة ما يدور بداخل الشخصية"[3]، ونظرة المجنون متقلبة لا تستقر على مجال، أو تثبت على حال، بل تصول وتجول كناشد ضالة لا تدرك، وكذا حال البخيل عند الأكل لا يثبت نظره على لون ولا عن جليس، خشية أن تمتد الأيدي للطعام دون أن يعدها عدا، أو أن يسبق إلى مسح الأطباق دون أن يكون له فيها نصيب. وقد برع الجاحظ في استقراء البعد النفسي أيما براعة، كما جاء عند طه الحاجري: "أما الوصف النفسي الذي يعتمد على استشفاف الحركات النفسية المختلفة التي تلابس البخل، واستبطان الأحاسيس التي تصحبه وكشف المحاولات الباطنة التي يحاولها البخلاء، لإخفائه وستره مرة، ولتبريره والدفاع عنه أخرى مرة أخرى، فشيء من أروع ما أتيح للجاحظ أن يبرزه ويفتن فيه في آثاره الفنية، دقة في الملاحظة، وبراعة في السياق، وتغلغلا في خفايا النفس البعيدة."[4] .

---

(1) البخلاء، ص. 72.

(2) أمالي الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. 2، 1987، ص. 109.

(3) الأنا، الآخر، ازدواجية الفن التمثيلي، صالح سعد، عالم المعرفة، ع. 274، أكتوبر، 2001، ص. 98.

(4) البخلاء، ص. 50.

وجاء في نادرة أخرى: "وما ظنكم برجل نَهَشَ بضعة لحم تعرقا، فبلع ضرسه وهو لا يعلم. فعل ذلك عند إبراهيم بن الخطاب، مولى سليم. وكان إذا أكل ذهب عقله، وجحَظت عينه، وسكِرَ وسَدِر وانبهر، وتربد وجهه، وعصب ولم يسمع، ولم يبصر، فلما رأيت ما يعتريه وما يعتري الطعام منه، صرت لا آذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقِلّى. ولم يفجَأْني قط وأنا آكل تمرا إلا استفه سفا، وحساه حسوا، وزدا به زدوا. ولا وجده كنيزا إلا تناول القطعة كجمجمة الثور، ثم يأخذ بحِضنيها، ويقلها من الأرض، ثم لا يزال ينهشها طولا وعرضا، ورفعا وخفضا، حتى يأتي عليها جميعا، ثم لا يقع غضبه إلا على الأنصاف والأثلاث، ولم يفصل تمرة قط من تمرة، وكان صاحب جمل ولم يكن يرضى بالتفاريق، ولا رمى بنواة قط، ولا نزع قِمْعا، ولا نفى عنه قشرا، ولا فتشه مخافة السوس والدود"[1].

رمى الجاحظ البخيل بجملة من صفات المجنون، بل جمع فيه أضراب الجنون وأسماءه التي تستشف من إشارات وصفية دقيقة، ومن ألفاظ نعتية سديدة، وذلك بغية السخرية منه ومن سلوكه الأرعن، الذي بسطه في قالب ظاهره هزلي، غني بأفانين الخرق الدالة على:

- الحمق[2]، وكذا شأن البخيل ذي المقصد السليم في تناول الطعام، غير أن السبيل التي سلكها لذلك غير صائبة، وتصرفاته غير اعتيادية، وحركاته غير طبعية، فإن نحن تأملنا تقلبات ملامحه، وأحوال عينه، وجدناها من أعراض الحمق التي عبر عنها جالينوس بقوله: إذا كان" في عينيه بلادة وحركة، فهو من أبعد الناس عن الخير، فإن جحظتا فهو وقح مهذار"[3] واختلال النظر من لوازم الأحمق، فقد روي عن معاوية أنه قال لأصحابه: بأي شيء تعرفون الأحمق من غير مجاورة؟ فقال بعضهم: من قبل مشيه، ونظره، وتردده"[4].

---

(1) البخلاء، ص. **80**.

(2) والمراد به "الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود"، أخبار الحمقى والمغفلين، ص. **12**.

(3) نفسه، ص. **18**

(4) نفسه، ص. **21**.

- الخرق الذي نستشفه من خطإ التقدير والتدبير[1]، عند البخيل الذي يبلع الأكل، ويستف ما لا يستف، ويحسو ما لا يحسى، ويلتقط سقط الطعام من الأرض، ولا يرضى بالتفاريق على ضخامتها ولا يأبه لكم ولا لكيف.
- الغفلة، وهي حالة انعدام الشعور العقلي التي لو أحس بها صاحبها لحاول علاجها باليقظة، ولظهر مظهرا آخر، وكذا شأن البخيل الذي ابتلع ضرسه دون وعي، والتهم الطعام التهام الأجذل الغرثان دون إدراك.
- الهلبجة[2]، وهي صفة صاحبنا الذي لا يبقي ولا يذر، يأتي على الطعام كالجراد لا يميز الأخضر من اليابس.
- الهيام[3]، وهو كالجنون من العشق، وهي الحيرة التي أشار إليها الجاحظ في وصفه بخيله بالسدر، والانبهار.
- الوله[4]، ولعل ذاك ما اعترى الموصوف وقد خشي زوال نعمته، وانحسار رزقه، وفقد حبيبه، فخبط خبط عشواء، وتصرف بما يجافيه العقل والمنطق.
- الهوس[5]، وهو الإفساد، وهو صفة من صفات البخيل الموصوف.

لقد بالغ الجاحظ في تقدير حال البخيل الذي جمع من صفات الجنون ما يتطابق مع قول العرب للمبالغ في الجنون: جنونه مجنون[6]، وكقول الشافعي لبعض أصحابه:

جنونك مجنون ولست بواجد ... طبيبا يداوي من جنون جنون[7]

---

(1) "الأخرق هو الذي لا يحسن التقدير والتدبير"، عقلاء المجانين، لأبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق عمر الأسعد، دار النفائس، لبنان، ط. 2، 1998، ص. 43.
(2) الهلباجة هو الأحمق الكثير الأكل، عقلاء المجانين، ص. 47.
(3) فالهائم "هو ذاهب العقل" نفسه، ص. 48.
(4) وهو ذهاب العقل والتحير من شدة الحزن أو الخوف والوله، وهو ذهاب العقل لفقدان الحبيب، لسان العرب، مادة وله.
(5) وهو الوقوع في الحيرة والاضطراب، إذ يقال هاس الذئب في الغنم هوسا، وهو ضرب من الجنون نفسه، مادة هوس
(6) نفسه، ص. 53.
(7) ديوان الشافعي، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط. 2، 1985، ص. 124.

ثم إن الجاحظ حوّل الصورة الجامدة إلى أخرى متحركة، كما نقل ظاهر اللفظ المجمل إلى باطنه الذي يشي بالكثير من التفاصيل الدقيقة نقله التصوير الخِلقي إلى النفسي بشكل بدا فيه البخيل جامعا بين الخوف والانبهار والدهشة والحيرة والاضطراب والوله والحزن والغفلة، مما جعله قريبا من الأحمق والمجنون، فهو "إذا أراد أن يصبغ فنه عمد إلى صباغ من غير الجنس الذي نعهده، فهو يحكي فنه وينفخ فيه روحا بلجوئه إلى توضيح حقائق التفاصيل، إنه يصور الأفكار بريشة الحوادث نفسها، فيختار لها أحوالا وخصائص ترينا هذه الأفكار"[(1)].

والجاحظ حينما يصور اختلال الخلقة، خاصة ملامح الوجه، فهو يسعى للعبث بشخصية صاحبه، ذلك أن "الوجه هو عنوان الشخصية كما يقال، وهو فضاء الحواس الرئيسة: النظر، السمع، الشم، التذوق، واللمس"[(2)].

ومن تقاسيم وجه الإنسان تقطيب الجبين، والطلاقة وانبساط الأسارير، وهما تعبيران يغنيان عن ذلاقة اللسان، ويدلان على ما عناه سليمان الكثري حين عوتب في قلة الضحك وشدة القطوب بقوله: "إن الذي يمنعني من الضحك أن الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك وطابت نفسه"[(3)].

والضحك إشارة غير لسانية، وعلامة ثقافية على تقريب الآخر واستقباله، أو رفضه وإقصائه، لذا كان تخوف البخيل من "الضحك مع" لاقتضائه المشاركة والمؤالفة، ثم إن الضحك سلوك اجتماعي يربو مع الجماعة، ويخبو مع الوحدة، والبخيل يكره الضيف والضيفن، ويحب التفرد بالأكل ولا يستحسن المشاركة إلا بفائدة.

هذا، وإن كان الجاحظ قد أوضح هذا في تصويره الساخر لبخلائه، فإنه توسل في ذلك بجملة من آليات يَبرز بعضها في ما يلي:

(1) الجاحظ، معلم العقل والأدب، شفيق جبري، دار المعارف بمصر، د. ط، د.ت، ص. **259**.
(2) الأنا، الآخر، ازدواجية الفن التمثيلي، ص. **98**.
(3). البخلاء، ص. **123**

3.آليات الخطاب التصويري الساخر في نوادر البخلاء

تتداخل عناصر متكاملة لإنتاج الخطاب التصويري المفضي للسخرية من بخلاء الجاحظ، وعلى رأسها الوصف الذي تخدمه بدوره آليات بيانية وأسلوبية، كما سنبين في ما يلي:

1.3.الوصف المضحك

يفضي الوصف المضحك للسخرية من صاحبه، سواء تعلق الأمر بوصف الهيئة، أو الحالة الخِلقية والنفسية كما بينا في النوادر السابقة. أو بوصف الحركات كما في وصف محمد بن يحيى على غَدائه، وهو الذي لو كان في كفه كُرُّ خَردل، ثم لعب به لعِب الأبُليّ بالأكرة، لما سقطت من بين أصابعه حبة واحدة، وهذا ما يذكرنا بالبهلوان الذي يكرر حركاته استثارة للضحك، والتكرار يبعد "عن المرونة البشرية المألوفة المرغوبة، ويقربنا من اليبوسة والجمود الآلي، فتكرار "الأوضاع والإشارات وحركات الجسم البشري مضحكة بقدر ما يذكرنا هذا الجسم بالميكانيكية المجردة البسيطة"(1).

ويضحكنا وصف موقف صنعته شخصيتان سخرت إحداهما من الأخرى، كما هو شأن مروزي تاجر ديدنه النزول على عراقي مضياف كلما حل بالعراق، فوعده بالإحسان لقاء إحسانه حين يزوره بمرو.

قال الجاحظ: "فعرضت لذلك العراقي بعد دهر طويل حاجة في تلك الناحية، فكان مما هون عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب، مكان المروزي هناك، فلما قدم مضى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقلنسوته وكسائه، ليحط رحله عنده، كما يصنع الرجل بثقته وموضع أنسه. فلما وجده قاعدا في أصحابه، أكب عليه وعانقه، فلم يره أثبته، ولا سأل به سؤال من

(1) الضحك، هنري برغسون، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1987، ص. 25.

قد رآه قط. قال العراقي في نفسه لعل إنكاره إياي لمكان القناع، فرمى بقناعه: وابتدأ مساءلته، فكان له أنكر، فقال: لعله أن يكون إنما أُتي من قِبَل العمامة، فنزعها ثم انتسب، وجدد مساءلته، فوجده أشد ما كان إنكارا، فقال: فلعله إنما أتى من قبل القلنسوة. وعلم المروزي أنه لم يبق شيء يتعلق به المتغافل والمتجاهل، فقال: لو خرجت من جلدك لم أعرفك"(1).

يستشف نفاق المروزي من النادرة وهو ذو الوجهين، وجه طبعه البخل وهو الظاهر للعامة، المبطون للعراقي، وآخر يظهر الكرم لصاحبه وهو يَعِده بالمعروف والإحسان عند مقدمه. أما وقد تجدد العهد وكان اللقاء، فقد أخذ يتملص من الاستقبال، ويحاول الخروج من مأزق الضيافة بتجاهله صاحبه، الذي كلما توغل في حجاجه الإثباتي لهويته، زاد المروزي تغافلا، وكلما حاول التعريف بنفسه، زاده صاحبه تنكيرا وإنكارا.

والسخرية في النادرة مزدوجة: الأولى سخرية الجاحظ من المروزي بإظهار حقيقته وإثبات تغافله، وفضح نيته باعترافه الضمني بمعرفة زائره، وإنكاره له حتى ولو خرج من جلده.

والثانية سخرية البخيل من العراقي، يجسدها الوصف المبني على تدرج العراقي في إثبات هويته، بإزالة ما به يكون اللبس، واجتهاده في تذكير صديقه به، وإقناعه بألفته، بما لا يجدي، فكأنه جهد النحل إلى فراغ، وذاك مثار السخرية عند بركسون. وإذا كان الضيف يحاول جاهدا الكشف عن نفسه، فإن المضيف يؤكد في كل مرة إنكاره، وتلك مفارقة تدعو للضحك:

---

(1) البخلاء، ص.22- 23

الضيف/ المكرِم/العراقي	المضيف/ البخيل/ المروزي
مضى نحو المروزي، أكب عليه، عانقه	لم يثبته، ولم يسأله سؤال من رآه من قبل
رمى بقناعه، وبدأ مساءلته	أنكره وقد رمى قناعه، وكشف عن وجهه
نزع العمامة، وجدد مساءلته	أنكره حتى بعد نزع العمامة، وكشف رأسه
هم بنزع القلنسوة	الإقرار باستمرار الإنكار مهما حاول الكشف
↓	↓
استقبال/ اقتراب	إقصاء/ وإبعاد

2.3.خرق قواعد التواصل:

1.2.3. خرق قواعد السلوك والأدب

نجد ضمن قواعد نجاعة التواصل عند كوفمان، قواعد السلوك والتأدب[1]، التي تشمل قاعدة الود والمؤانسة القائمة على التودد للآخرين ومجاملتهم ومداراتهم. والهزل العدواني المعتمد على الهجاء والسخرية والتهكم والازدراء والشتم المضحك، ينشأ في معظمه من خرق هذه القاعدة[2] وانتهاكها كما في هذه النادرة: "أكل علي الأسواري مع عيسى بن سليمان بن علي[3]، فوضعت قدامهم سمكة عجيبة، فائقة السمن، فجلط بطنها جلطة، فإذا هو يكتنز شحما، وقد كان غص بلقمة- وهو المستسقى- ففرغ من الشراب، وقد غرف من بطنها كل إنسان منهم كل منهوم ومفتون به، فلما خاف علي الأسواري الإخفاق، وأشفق من الفوت، وكان أقربهم إليه عيسى، استلب من يده اللقمة بأسرع من خطفة البازي وانكدار العقاب، من غير أن يكون أكل عنده قبل مرّته، فقيل له ويحك، استلبت لقمة الأمير من يده، وقد رفعها إليه وشحا له فاه من غير مؤانسة ولا ممازحة سالفة. قال لم يكن الأمر كذلك، وكذب من قال

(1) Goffman, op, cit

(2) ينظر الضحك في الأدب الاندلسي، ص. **129**.

(3). سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس، عم السفاح والمنصور، كان واليا على البصرة فقام فيها هو وأولاده، ومنهم عيسى المذكور في النادرة.

ذلك، ولكنا أهوينا أيدينا معا، فوقعت يدي في مقدم الشحمة، ووقعت يده في مؤخر الشحمة معا، والشحم ملتبس بالأمعاء، فلما رفعنا أيدينا معا، كنت أنا أسرع حركة، وكانت الأمعاء متصلة متباينة، فتحول كل شيء كان في لقمته بتلك الجذبة الى لقمتي، لاتصال الجنس بالجنس والجوهر بالجوهر"(1) .

لم يراع الأسواري مقام ابن عم الخليفة المنصور عند المؤاكلة، فخطف اللقمة من يده، وقد شحا له فاه، فصار ضحكة بتصرفه ذاك، فالمقام يقتضي التوقير والاحترام مراعاة لمقام الأمير، خاصة مع انتفاء مؤانسة وممازحة سابقتين بينهما، ذلك أن المزاح يقتضي تراتبية الطرفين أو تناسب مكانتهما(2)، بخلاف الهزل الذي "يقتضي تواضع الهازل لمن يهزل بين يديه، فالملك يمازح خدمه وإن لم يتواضع لهم تواضع الهازل لمن يهزل بين يديه"(3).

2.2.3. خرق قواعد الحوار

يفضي الانزياح اللغوي أحيانا للهزل، لخرقه ضابط اللغة المنطقي، فخرق قاعدة الكيف(4) يفضي للكذب، وهو مثار السخرية كما في النادرة السابقة، حيث توسل به الأسواري ليخرج من مأزق انتزاع اللقمة من الأمير، بل بالغ في كذبه بقلب حقيقة الصادق (لم يكن الأمر كذلك، وكذب من قال ذلك).

وتخرق المبالغة قاعدة الكيف، ذلك أن الواصف يغالي في وصفه بما يجافي الحقيقة، استثارة لعواطف المتلقي قصد إقناعه بالخطاب المرسل، الذي يتجاوز به حد المعقول. فلنتأمل كيف بالغ الجاحظ في وصف ألم محمد بن أبي المؤمل الذي اشترى شبوطة(5)، فهجم عليه

---

(1) البخلاء، ص. **69**.

(2) إذ إن "المزاح لا يقتضي التواضع لمن نتمازح معهم"، الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. **3**، **1979**، الباب **21**، ص. **248**.

(3) نفسه، ص. **249**.

(4) Grice, H, p,.Logic and conversation, in Syntax and Semantics, Vol.**3**, Speech Acts .p.p. **41-52**

(5) نوع من السمك دقيق الذنب عريض الوسط لين الملمس

الجاحظ معية السدري[1]، "فلما رآه رأى الموت الأحمر والطاعون الجارف ورأى الختم المقضي ورآى قاصمة الظهر، وأيقن بالشر، وعلم أنه قد ابتلي بالتنين"[2]. جاءت المبالغة ضمن الاستعارات البعيدة التي انتقاها الجاحظ، اذ استعار للسدري الموت الأحمر، والطاعون الجارف، والتنين المبتلى به، فألزمه منازل الشر ومكامن المكاره. ثم تدرج في مبالغته التصويرية لمشهد انقضاض السدري على السمكة، يفريها فريا، يقور السرة، ويقبض على القفا، وينتزع الجانبين، ويجترف المتن كله، حتى إذا ظن أن صاحبه شفى قرمه، وتصبر في ما سيبقيه له، إذا بالسدري يلتهم الكل التهاما، ويخلف في صاحبه آثارا لما تشفى، وآلاما لما تنسى، يقول الجاحظ: "فتولد الغيظ في جوفه، وأقلقته الرعدة. فخبثت نفسه، فما زال يقيء ويسلح. ثم ركبته الحمى"[3].

يعد التلطيف من أبرز الآليات التي ولدت سخرية الجاحظ، باعتمادها خرق قاعدة الكيف، وذلك لاقترانها بالقلة والضحالة التي توائم صفة البخل، فهي تشترك مع المبالغة في الغلو، غير أن التلطيف غلو في التقليل، وشطط في التقزيم، وأبو عثمان يضمن نوادره من التلطيف ما يناسب للسخرية والإضحاك، كما في نادرة الديك المروزي، ونادرة محمد بن يحي الذي لو كان في كفه كُرُّ خَردل، ثم لعب به لعِب الأبُليّ بالأكرة، لما سقطت من بين أصابعه حبة واحدة، وغيرهما من النوادر التي أكتفي فيها بما يلي: "وأما ليلى الناطعية، صاحبة الغالية من الشيعة، فإنها مازالت ترقع قميصا لها وتلبسه، حتى صار القميص الرقاع، وذهب القميص الأول، ورفت كساءها ولبسته، حتى صارت لا تلبس إلا الرفو، وذهب جميع الكساء"[4]...

(1) من الشعراء المغمورين زمن الجاحظ
(2) البخلاء، ص.**100**.
(3) نفسه، ص. **101**.
(4) نفسه، ص. **37**.

3.3.قلب المعنى الحقيقي

أقصد به ازدواجية اللغة التي يقوم عليها الخطاب الساخر، فهو يظهر معنى غير مقصود، ويبطن معنى مقصودا يترك إدراكه والكشف عنه للمتلقي القدير على التأويل[1]، كما في النادرة الإثنية التالية: قال ثمامة بن أشرس: "لم أر الديك في بلدة قط إلا وهو لافظ، يأخذ الحبة بمنقاره ثم يلفظها قدام الدجاجة، إلا ديكة مرو، فإني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب. قال فعلمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم"[2]، فالمقصود في النادرة رمي المروزيين بالبخل، وهذا من سمات النكت الإثنية التي تقرن الطبع بفئة مجتمعية، وإلا فهل كان الاستئثار بالحب قمينا بديكة مرو دون غيرها؟ وهل من المعقول انتقال الطبع الانساني للحيواني؟ لقد ارتأى عمرو بن بحر أن يبالغ في بسط الصفة المروزية المستهجنة، فوسع تداولها قالبا المعنى الحقيقي، كما بالغ في تضييق الرزق من باب التلطيف، في موقف تصويري ساخر لديكة تسلب الحب من مناقير الدجاج، وذلك كله من بات النقل والتحويل، تحويل سلوك الإنسان إلى الحيوان[3].

4.3.الجمع بين المتناقضات

جمع الجاحظ بين صفتين للبخيل متناقضتين هما التظاهر بالكرم، والانغماس في البخل، مما وشمه بالنفاق، إذ يدعي السخاء وهو الممسك، ويستضيف فينجو من الضيافة بحيله. والنوادر على ذلك ثرة شاهدة، منها نادرة المروزي مع العراقي، ونادرة محفوظ النقاش[4]، وأخرى نسوقها على لسان الجاحظ: "يقول المروزي للزائر إذا أتاه، وللجليس إذا طال جلوسه: تغذيت اليوم؟ فإن قال نعم، قال لولا إنك تغذيت لغديتك بغداء طيب، وإن قال لا قال لو كنت تغذيت لسقيتك خمسة أقداح، فلا يصير على يده على الوجهين قليل ولا كثير"[5]

(1) قد يحمل الخطاب معنيين، الحقيقي والمجازي، كما هو شأن الكناية
(2) البخلاء، ص. 18
(3) كما في كليلة ودمنة لابن المقفع، ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي.
(4) ينظر البخلاء، ص. 123-124.
(5) البخلاء، ص.17

5.3.السؤال الحجاجي

سخر الجاحظ من الحزامي البخيل الذي لا ينفق من لباسه، فجعله يحتج على مبدئه في الإمساك، بتوالي الاستفهامات التي لها من الأغراض البلاغية ما يخرج عن المعنى الحقيقي في طلب المعرفة وقت طرح السؤال. قال الحزامي[1]: "ويقولون: ثوبك على صاحبك أحسن منه عليك، فما يقولون إن كان أقصر مني؟ أليس يتخبل في قميصي؟ وإن كان طويلا جدا وأنا قصير جدا فلبسه، أليس يصير آية للسائلين؟ فمن أسوأ أثرا على صديقه ممن جعله ضحكة للناس؟ ما ينبغي لي أن أكسوه حتى أعلم أنه فيه مثلي. ومتى يتفق هذا، وأنى ذاك محيا وممات؟"[2]، فالحزامي أراد بالسؤال الإنكار تارة (ماذا يقولون إن كان أقصر مني؟)، والتأكيد أخرى (أليس يتخبل في قميصي؟) والتعجب ثالثة (أليس يصير آية للسائلين؟) والتوبيخ رابعة (فمن أسوأ أثرا على صديقه ممن جعله ضحكة للناس؟) والنفي خامسة (متى يتفق هذا؟)، وهو بذلك متدرج في دحض الادعاء: ثوبك على صاحبك أحسن منه عليك، فبعد أن أنكر مناسبة لباسه لمن دون قامته، تعجب من حال المتزيي بزيه دون تناسب، موبخا نفسه متى كان سببا في ذلك، فقلب بذلك الحقائق، وجعل إمساكه محمودا، وبذله إساءة.

6.3.الاستدلال الحجاجي غير المنطقي

سخر الجاحظ من بخلائه بما يسوقونه من حيل لتسويغ منطقهم، وتعزيز مذهبهم في البخل، فهم بذلك يجافون المنطق وينطلقون من المقدمات للنتائج وفق استدلال غير منطقي، كما هو شأن من عيب على المبالغة في ترقيع اللباس وخصف النعال، يقول: "وعبتموني بخصف النعال، وبتصدير القميص، وحين زعمت أن المخصوفة أبقى وأوطأ وأوقى(...)، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخصف نعله، ويرقع ثوبه، ويلطع إصبعه"[3]. استدل البخيل على مبالغته

---

(1) هو أبو محمد الحزامي، عبد الله بن كاسب، كاتب مويس، وكاتب داود بن أبي داود، فإنه كان أبرأ من برأ الله، وأطيب من برأ الله. وكان له في البخل كلام، وهو أحد من ينصره ويفضله، ويحتج له ويدعو له. البخلاء، ص. **59**

(2) البخلاء، ص. **62**

(3) البخلاء، ص. **11**.

في الرفو والخصف باتباعه سنة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، وشتان ما بين الأمرين، فرسولنا لم يكن داعيا إلى غلو اليد إلى العنق ولا حاثا على بسطها كل البسط، وإنما كان رفوه ورقعه من باب قيامه بشؤونه بنفسه تواضعا منه صلى الله عليه وسلم، وتلك مغالطة منطقية من نوع الاحتكام إلى السلطة[1] دون تناسب بين الفعل المراد إثباته والبينة المحتج بها.

وجاء في نادرة أخرى: قال أبو سعيد سجادة: "ناس من المراوزة إذا لبسوا الخفاف في الستة الأشهر التي لا ينزعون فيها خفافهم، يمشون على صدور أقدامهم ثلاثة أشهر، وعلى أعقابهم ثلاثة أشهر حتى يكون كأنهم لم يلبسوا خفافهم إلا ثلاثة أشهر، مخافة أن تنجرد خفافهم أو تنقب"[2] وفي الاستدلال خروج عن المنطق، وأخذ ما ليس بعلة علة، وهي مغالطة من نوع السبب الزائف الذي "يجعل مجرد الارتباط بين حدثين دليلا على أن أحدهما سبب للآخر دون بينة أبعد من ذلك"[3]، فقد تنجرد النعال وتثقب لأسباب مختلفة، دون أن يمنعها التناوب في الوطء بين صدور الأقدام وأعجازها.

وفي نادرة ثالثة: "قال أبو الأصبغ: ألح أبو القماقم على قوم عند الخطبة إليهم، يسأل عن مال المرأة ويحصيه، ويسأل عنه، فقالوا قد أخبرناك بمالها، فأنت أي شيء مالك؟ فقال: وما سؤالكم عن مالي؟ الذي لها يكفيني ويكفيها"[4]

أحسن أبو القماقم التخلص من مأزق جواب السائل عما يملك من مال، فرد عن السؤال بمثله، مما لا ينتظر جوابه، إذ له قوة إنجازية استدلالية تفيد الإنكار والتعجب من التدخل في شؤون الغير، والخوض في المحظور ذكره. وهي مغالطة منطقية يحل فيها المرء لنفسه ما يحرم على غيره (إباحة السؤال عن مال الغير ورفض الجواب عن تقدير ماله)، ثم يحرم على نفسه ما يوجبه على غيره (امتناعه عن الإنفاق على الزوجة، وإلزامها به).

(1) ينظر المغالطات المنطقية، ص. **85**.
(2) البخلاء، ص. **28**.
(3) المغالطات المنطقية، ص. **135**.
(4) البخلاء، ص. **125**.

خلاصات:

سخر الجاحظ من البخلاء طبعهم ومذهبهم وهويتهم، لكونهم من ذوي الطباع المستهجنة التي تمج، خاصة وهم يحتجون لانتحالهم البخل، ويدعون السخاء وهم في قمة التقتير. وقد توسل الجاحظ لمقصده ببيانه الساخر: باللفظ وبالإشارة والخط، فكان تصويره البياني قائما على إشارات داعمة للفظ أحيانا، ونائبة عنه أخرى، وكان يستدعي الهيئة، وأوضاع الجسم، وحركاته، كما كان يتوسل باللباس وباللون، ليتجاوز الظاهر للباطن، فكان لتصويره البصري قوة إيحائية، تستدعي حصافة المتلقي لإدراك ما تبطنه الإشارات أحيانا.

هكذا كان الجاحظ ينطلق من الوصف الخِلقي، وينقلنا منه إلى وصف موقفي، يريد به بيان وصف طبعي، ليخلص به المتلقي إلى السمت الخُلقي، والعمق النفسي، فقد سبر أغوار نفس البخيل ونفذ إلى عمقه بما ساق من تصوير دقيق لما يعتري البخيل من تغييرات جسمية وهو في حضرة مؤاكلين، أو معاينة آلامهم جراء فتك الجلاس بالطعام، فالسخرية من المظهر أفضت للسخرية من الجوهر، وللبنية المشوهة في الثقافة العربية انعكاس على شخصية الموصوف.

أما الآليات التي وظفها لتصويره الساخر، فهي تخاطب العقل والوجدان، وتتغيى التأثير بما يجنح للتصوير الواقعي، لذا نرصد قلة الصور المبنية على المشابهة، بخلاف الصور المتحركة المفعمة بالحياة، كما توسل لإنتاج خطاب السخرية بخرق قواعد التواصل، وبالمبالغة وتلطيف الوصف، وقلب المعنى الحقيقي والجمع بين المتناقضات، وبالمغالطات الاستدلالية التي يلجأ اليها البخيل لتسويغ بخله، أو التخلص من مأزق الضيافة.

وختاما فقد رسم الجاحظ بريشة بيانه، مشاهد لفظية موجزة مكثفة، أمتعت المتلقي ببلاغة الوصف، وأقنعته بصدق الأحداث، وأتاحت له إعادة تشكيلها في مخيلته بتفاصيلها الدقيقة، وصورها المتواترة، ومشاهدها المتعاقبة، واستثارت خياله، وأشركته في بناء المعنى بتأويله.

لائحة المصادر والمراجع

- أخبار الحمقى والمغفلين، الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.**1**، **2003**.
- الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي، ط. **1**، **2007**.
- أخلاق الوزيرين، مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، أبو حيان التوحيدي، حققه وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، د. ط، **1991**.
- أمالي الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. **2**، **1987**.
- الأنا، الآخر، ازدواجية الفن التمثيلي، صالح سعد، عالم المعرفة، ع. **274**، أكتوبر، **2001**.
- إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة، فؤاد إسحاق الخوري، دار الساقي، **1997**
- بلاغة النادرة في الأدب العربي، سليمان الطالي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط. **1**، **2015**.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، د. ط، د. ت، ج.**1**
- البخلاء، الجاحظ، حقق نصه وعلق عليه: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط. **5**، د.ت.
- "التصوير الجسدي الساخر في رسالة "التربيع والتدوير" للجاحظ، دراسة فنية دلالية، رابعة سوساني، ضمن الكتاب الجماعي: الجسد في النص السردي، الناشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط. **1**، **2018**.
- الجاحظ، معلم العقل والأدب، شفيق جبري، دار المعارف بمصر، د. ط، د.ت.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، **1971**، ج. **1**.
- ديوان ابن الرومي، تحقيق حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق اليومية بالقاهرة، ط. **3**، **2003**، ج. **2**.
- ديوان الشافعي، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط. **2**، **1985**.
- سوسيولوجيا الجسد، دافيد لوبروتون، ترجمة عياد أبلال، وإدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. **2**، **2016**.

- "السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر"، أمينة رشيد ضمن: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، اشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، ج.**1**.
- الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، أحمد شايب، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط. **2**، **2008**.
- عقلاء المجانين، لأبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، تحقيق عمر الأسعد، دار النفائس، لبنان، ط. **2**، **1998**.
- الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. **3**، د. ت.
- كتاب نقد النثر، قدامة بن جعفر، تحقيق طه حسين، وعبد الحميد العبادي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، د. ط، .**1933**.
- الكامل، المبرد، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، **1986**.
- لغة الجسد النفسية، جوزيف ميسنجر، ترجمة محمد عبد الكريم إبراهيم، منشورات دار علاء الدين، ط. **1**، **2007**.
- مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ج. **2**.
- المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، عادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، ط. **1**، **2007**.
- Goffman, E, **1967**The Nature of Deference and Demeanor. In Interaction Ritual: Essays on Face-to- Face Behavior, New York, Doubleday Anchor, p.p.**47-96**.
- Grice, H, p,.Logic and conversation, in Syntax and Semantics, Vol.**3**, Speech Acts .p.p. **41-52**
- Morier,**1998**, Dictionnaire de poétique et de rhétorique, Paris, Presses universitaires de France, coll. Grands dictionnaires"

بلاغة التواصل الإشاري

قراءة تأويلية في نصوص الجاحظ

د. حسن الطويل
الكلية المتعددة التخصصات- الناظور
جامعة محمد الأول، وجدة

تقديم

نفترض، في هذه الدِّراسة، أن البلاغة تشمل جميع العلامات التي يتواصل بها الإنسان، مثل اللغة، وتعابير الوجه، وإشارات اليد، وغير ذلك من العلامات الاتفاقية المعْرِبة عن مقاصد المتواصِلين وأحوالهم، وهذا معناه أن البلاغة لا تقصر اهتمامها على الَّلفظ، كما قد يُفهم من بعض المقاربات البلاغية الضَّيقة، بل تُوسِّعه ليَضُم جميع العلامات المنشِئة للدلالة[1]، وتحديدا الدلالة التي يصحُّ نَعْتُها بـ"البلاغية".

---

(1) قد يثير مثل هذا الكلام قضية التقاطع بين البلاغة والسيميائيات في مسألة الاهتمام الشمولي بالعلامات، كما قد يثير أسئلة مهمة بشأن خصوصية كل منهما في تناول العلامات، ولكي نتجنب قول كلام متسرع في الموضوع، نحيل القارئ الكريم على دراسة مهمة كتبها جزيف كورتيس مقارنا فيها بين العِلمين بالتدقيق المطلوب.
انظر:

وإذا كانت البلاغة تعني صعود درجة أعلى في التواصل، كما تؤكد ذلك الدراسات البلاغية برافِدَيها الشِّعري والحجاجي[1]، فإننا سنكون أمام أداءين للعلامات التواصلية جميعِها، أدناهما مرتبة الأداءُ العادي (غير البلاغي) الذي لا يزيد عن تبليغ المعنى في حُدوده العامة، وهو ما يتكلم به الناس عادة في حواراتهم التواصلية الاعتيادية، حيث لا تلفتنا العلامة التواصلية، ولا تَشُدُّ انتباهَنا طريقةُ الأداء من حيث نجاعتُها التداولية ومتعتُها الفنية، أما الأداء الأعلى مرتبة، وهو الأداء الموصوف ب"البلاغي"، فإنه لا يكتفي بتبليغ المعنى مجردا، بل يضيف إليه نكتا جديدة، ويكسيه سحرا خاصا، وذلك ما يجعلنا نَشْهَدُ له بالتفوق والقدرة على التأثير، وربما أرَّخ له الناس، وحفظوه في ذاكرتهم وكتبهم، كما فعل الجاحظ، وغيره من المولعين بفن الرواية، بحفظهم ذلك العدد الكبير من مرويات الكلام البليغ[2].

ومن خلال هذا الفرق بين الأداءين، نستطيع أن نرتِّب قاعدة أساسية، وهي أن الأداء التواصلي البليغ، هو الأداء الجيد، والأداء التواصلي غير البليغ، هو أداء فاقد للجودة بدرجة ما. وهذه القاعدة لا تنسحب على الكلام اللغوي فقط، بل تشمل التواصل الإشاري أيضا؛ فكما أن الناس لا يتساوون في جودة تواصلهم باللغة، فإنهم لا يتساوون في تواصلهم بإشارات

Courtés Joseph: Rhétorique et Sémiotique, De quelques divergences et convergences. In: Revue des Sciences Religieuses, la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, tome **52**, fascicule **3-4**, **1978**.

(1) في البلاغة الشعرية، غالبا ما يوصف الكلام البليغ، بأنه جميل وممتع وجذاب (...)، وكذلك الشأن في البلاغة ذات النزوع الحِجاجي، والأمر يمكن الوقوف عليه في مصدرين بلاغيَّين قديمين، يمثلان رافدي البلاغة المذكورين (الشعري والحجاجي) في مستواهما التأسيسي، وهما "فن الشعر" و"الخطابة" لأرسطو. وحتى عندما يتعلق الأمر بالإفهام في البلاغة، أي حين لا يرتبط الموضوع بالإمتاع أو التأثير الحِجاجي الظاهر، فإن الإفهام ينبغي أن يكون جيدا، لأنه إفهام بلاغي. وفي هذا الشأن يقول رشيد يحياوي معلقا على معالجة البلاغيين العرب القدامى للإفهام البلاغي: "وصف القدماء الكلام البليغ بوجود صفات زائدة فيه إذا قورن بالكلام العادي. ولما كان الإفهام هو المقدَّم في الوظائف التي حددوها للكلام دلَّ ذلك على أن الكلام البليغ يتصف بصفات زائدة عن الإفهام. وهذه الصفات الزائدة منها ما يدخل في مقاصد (تحسين الإفهام)، ومنها ما يدخل في مقاصد أخرى. كما أن منها ما يُعد زائدا بالنسبة إلى الإفهام، ومنها ما يعد زائدا بالنسبة إلى المقاصد الأخرى [...]". التبالغ والتبالغية، نحو نظرية تواصلية في التراث. دار كنوز المعرفة، الأردن، ط**1**، **2014**، ص: **369**.

(2) ننبه هنا على أن إنجاز الجاحظ وغيره من المؤلفين العرب القدامى في سرد المرويات البليغة، لا يمكن قصره على وظيفة حفظ الكلام البليغ، فهذه الوظيفة هي وجوه من وجوه هذا الإنجاز فقط، فالواقع أن ثمة وظائف أخرى لرواية الكلام البليغ، مثل وظيفة بناء الأنساق البيانية بصورة تمثيلية تحضر فيها نصوص البلغاء بصورة مفرطة، كما هو الحال في "البيان والتبيين"؛ ففي هذا الكتاب تتحول نصوص البلغاء إلى كلمات يؤسس من خلالها الجاحظ نظريته في البيان.

الجسد، أو بغيرها من الإشارات الصادرة عن الإنسان بالاستعانة بالوسائط، مثل التلويح بالسَّيف وغيره من الأشياء الصالحة لتوظيفها تواصليا، إذ هناك من يحسن هذا النمط التواصلي، ويبدع فيه، ويراعي ضوابطه، وهناك من لا يتمكن من ذلك.

يمكن القول إذن؛ إن الفرق بين الأداء البليغ في جميع العلامات التواصلية، والأداء غير البليغ، هو فرق الجودة، والجودة هنا يمكن قياسها من خلال ضوابط عدة، يُحكِّمها الناس في تقييم علامات التواصل، مثل طريقة أداء العلامة، وملاءمتها للمقام والمتلقي، وانسجامها مع العلامة المرافقة لها، كانسجام الكلام اللغوي مع حركات اليد وملامح الوجه في الخطبة، وغير ذلك من الضوابط.

وإذا كانت الدراسات البلاغية العربية القديمة، قد أشارت إلى الفرق بين الأداءين المذكورين في مستوى التواصل اللغوي، من خلال كل ما قدمته من إفادات بشأن ميزة الكلام الشعري، وأسرار الإعجاز في القرآن الكريم[1]، فإنها لا تقدِّم رؤية جاهزة في هذا الموضوع في إشاراتها القليلة إلى التواصل غير اللغوي، وهذا ما يجد تفسيره في أن بلاغتنا العربية نشأت في سياق علمي يروم تفسير تفوق نصوص **لُغوية** بالأساس (القرآن الكريم/عيون الشعر).

لكننا نفترض أن الإشارات القليلة إلى الموضوع، يمكن أن نشتق منها رؤية بلاغية للتواصل غير اللغوي، وبخاصة تلك الإشارات المبثوثة في عدد من مؤلفات الجاحظ، كتلك التي

(1) انشغلت رسائل إعجاز القرآن بمسألة تفوق الكلام القرآني كثيرا، وذلك ما قادها إلى التمييز بين طبقات البلغاء، بحسب جودتها، إلى ثلاث طبقات كما ورد عند الرماني، أما ما تحت هذه الطبقات فلا يدخل عندها في باب البلاغة. ولا بأس أن نسوق هنا كلامه في الموضوع: "فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها طبقة فهو مُعجز، وهو بلاغة القرآن. وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس". النكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرماني. نُشرت الرسالة ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف، مصر، ط**3**، **1976**، ص: **75**.

يتحدث فيها عن الصمت، والتواصل الإِشاري للخطيب، وبعض المواقف التواصلية التي يظهر فيها دورُ العلامات الإشارية في بناء المعاني.

وفي هذا السياق، تأتي هذه الدراسة لتقديم قراءة تأويلية لهذه الإسهامات الجاحظية في دراسة التواصل الإشاري، في أفق الوصول إلى صياغة خلاصات يمكن الانطلاق منها لتأسيس الضوابط التي يمكنها أن تساعدنا على تمثل الحدود العامة للنسق البلاغي غير اللغوي، وعلى استحضار الفرق النوعي بين الدلالة غير اللغوية العادية، والدلالة غير اللغوية البلاغية.

ومن القضايا الأخرى التي ينشغل بها المقال، قضيَّةُ قابلية التواصل غير اللغوي للاستفادة من مقولات البلاغة اللغوية وآلياتها في بناء جهاز وصفي –تحليلي ناجع. وبعبارة أكثر وضوحا، يتساءل المقال، ضمنيا، عن إمكانية الحديث في التواصل غير اللغوي عن الاستعارة والمجاز والعدول، وغير ذلك من المقولات التي نشأت وتطورت في أحضان اللغة.

1- البيَانُ والعَلامِيَّةُ في تصوُّرِ الجاحظ:

سنحاول، في هذا المحور، أن نقدِّم تصور الجاحظ الفريد لإبلاغ الدلالات بجميع العلامات الممكنة، حتى نتبيَّن أين يقع التواصل الإنساني غير اللغوي ضمن هذا التصوُّر، ونعمل، بعد ذلك، على تقسيمه إلى قسمين، هما التواصل غير المتربط بالبلاغة، والتواصل المرتبط بها، مع الحرص على افتراض أسس القسم الثاني، بما يخدم أهدافنا التحليلية.

يرى حمادي صمود أن مفهوم البيان عند الجاحظ "يتدرَّج من العَلامِيَّة مُطلقا إلى العلامة اللغوية بمستوييها العادي والأدبي"[1]؛ وهذا معناه أن البيان في تصوره، يشمل جميع العلامات القادرة على تبليغ المعنى وكشف ستاره، بغض النظر عن طبيعته، أكانت صوتية أم

(1) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، **1981**، ص: **157**.

إشارية أم خطية. إن "العلامية"[1]، في ضوء هذا التصوُّر، هي أصل التواصل، أما الأدوات التي تحصل بها فهي الفروع، كما يرد في كلام مشهور للجاحظ: "البَيَانُ اِسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ شَيّءٍ كَشَفَ لَكَ قِنَاعَ المِعْنَى، وَهَتَكَ الحِجَابَ دُونَ الضَّمِيرِ"[2]. والواضح أن عبارة "كل شيء كشف لك قناع المعنى" في هذا النص، توسع الدائرة حيث ينبغي أن تتسع، لتضم جميع ما يمكن أن يؤدي المعنى إلى المِعْني بتلقِّيه. فما هي إذن؛ فروع العلامية عند الجاحظ؟ أو بالأحرى، ما هي أدواتها؟

يجيب الجاحظ بقوله: "جَمِيعُ أَصْنَافِ الدَّلالاتِ عَلَى المعَانِي مِنْ لَفْظٍ أَوْ غَيْرِ لَفْظٍ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ، لا تَنْقُصُ وَلا تَزِيدُ، أَوَّلُهَا اللَّفْظُ، ثُمَّ الإشَارَةُ، ثُمَّ العَقْدُ، ثُمَّ الخَطُّ، ثُمَّ الحَالُ التي تُسَمَّى نِصْبَةً، والنِّصْبَةُ هِيَّ الحَالَ الدَّالَةُ التِي تَقُومُ مَقامَ تِلْكَ الأَصْنافِ وَلا تَقَصِّرُ عَنْ تِلك الدَّلالاتِ[3]".

نحن أما خمس أدوات علامية إذن؛ أولها اللفظ،[4] ومظهره الشعر والخطابة وكلام البلغاء في كتاب "البيان والتبيين"، وهو أصل التواصل اللغوي، ثم تليه الإشارة، ويعني بها الجاحظ "الإشارة التي يقوم بها الإنسان بواسطة جوارحه وهو يريد أن يعبِّر بها عن مكنون نفسه ومحتوى شعوره"[5]، ولعل ذِكْرها بعد اللفظ، يشير إلى ارتباطها به في قسم منها، إذ لا ينفك الإنسان عن استعمال إشارات جوارحه خلال كلامه، وهذا ما يجعل منهما (اللفظ والإشارة)

---

(1) سيتردد عندنا هذا المصطلح المهم، في فقرات متعددة من المقال، وهو، فيما نعلم، من اقتراح حمادي صمود في دراسته المذكورة آنفا.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط**7**، **1998**،ج**1**، ص: **76**.

(3) نفسه. ص: **76**.

(4) مرتبة الأولوية هنا مهمة، لأنها ستنعكس على بنية كتاب "البيان والتبيين"، الذي يوحي عنوانه وبعض الفقرات من مقدمته، بأنه سيتحدث عن جميع علامات البيان، لكنه سرعان ما سيختار منها اللفظ ليتوسع فيه، من خلال عنايته الفائقة بالخطابة، تقعيدا وتمثيلا وتحليلا، فكأنه بذلك حصر البيان في اللفظ. وفي هذا الباب، يقول محمد العمري: "حين انسحب الحديث [في كتاب "البيان والتبيين"] من البيان بمفهومه العام إلى البلاغة بمفهومها الخاص كان ذلك بمثابة حصر له في مجال اللفظ وما يصاحبه أو ينوب عنه من إشارة في مجال محدد مضبوط هو البيان المباشر (الموجَّه إلى مخاطَب محدَّد) أي الخطابة بمعناها الواسع الذي يشمل كل صور التخاطب قصد الإبلاغ والإقناع". البلاغة العربية أصولها وامتداداتها. أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط**1**، **1999**، ص: **205**.

(5) إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ. دار الثقافة، الدار البيضاء، ط**1**، **1984**، ص: **123**.

أداتين تواصليتين منسجمتين، لكن الإشارة قد تستقل بنفسها وتنفصل عن اللفظ مطلقا[1]، ومثال ذلك أن يشير الإنسان بيده دون أن يتكلم. ولعل الأداة العلامية الثالثة، وهي العقد، تقترب قربا كبيرا من الإشارة، فهي الأخرى أداة جارحية، تستعمل الأصابع، رغم أن دلالتها مقصورة على الحساب كما يشير إلى ذلك الجاحظ[2].

بعد هذه الأدوات الثلاث، يأتي الخط، ويشمل "كل ما اصطنعه الإنسان من وسائل (خطية) تدرك بواسطة العين بواسطة في حدود سطح المكان – سواء كانت بواسطة القلم أو بغيره – لإقامة حياته الاجتماعية التي لا يمكنها أن تستغني عن هذه الإشارات والعلامات المكتوبة أو المنقوشة أو المحفورة، أو تلك التي نسم بها بعض الحيوان لغرض معين من أغراضنا اليومية"[3]. والخط بهذا الاعتبار، يكون تابعا للفظ، من خلاله عمله على التمثيل له بواسطة الحروف في حدود سطح المكان، ويكون ناقلا للمعاني الذهنية مباشرة، دون واسطة لفظية، وذلك ما يتمثل في الرسم والنقش والحفر، ومن هنا يصح القول عنه، إنه أداة مباشرة في بناء المعنى حين ينفصل عن اللفظ، وأداة غير مباشرة حين يرتبط به؛ فالكتابة هي نسخة ثانية في التعبير عن المعنى، كما يشير إلى ذلك التصور التقليدي لها[4].

وأخيرا، هناك أداة النصبة، وهي الحال الناطقة بنفسها، وقد أخرجها إدريس بلمليح من دائرة التواصل الاجتماعي، لأنها "ذات طابع تأملي فلسفي"[5]، "تحمل رسالة صامتة، أو خطابا بالحال .. ومصدر الرسالة أو باثها هو الله خالق العالم، ومتلقيها هو الإنسان الذي

(1) نفسه. ص: **123**

(2) يقول إدريس بلمليح عن العقد عند الجاحظ: "والحقيقة أن العقد ضرب خاص من الحساب، وليس كل حساب، لأنه يتم بأصابع اليدين كما نص على ذلك أبو عثمان بشكل غير مباشر قائلا: (وأما القول في العقد [فهو] الحساب دون اللفظ والخط ...)، أي أن العقد حساب يتم بغير لفظ أو خط [...]". نفسه. ص: **128.**

(3) إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: **131.**

(4) يقوم التصور التقليدي للكتابة على النظر إليها بوصفها تمثيلا تقنيا للأصوات، وهذا التصور تعرض، كما هو معلوم، لنقد عنيف من طرف الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، الذي رفض هذه النظرة المتحيزة إلى لوغوس الصوت، ونبه إلى أبعاد أخرى للكتابة. انظر في هذا الشأن: علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر. مطبعة عين برانت، وجدة، **2013**، ص: **06- 23.**

(5) إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: **122**

يتأمل الكون من حوله فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية"[1]، ومثال ذلك ما تبثه الأرض والسماء والجبال والليل والنهار من رسائل، تحمل الإنسان على صياغة استنتاجات بشأن عظمة خالق الكون.

لكن ألا يمكن أن ندرس الإشارة بالنصبة في حضن الحياة الاجتماعية؟ أو بمعنى آخر، ألا يمكن تلمس هذه الإشارة في التواصل الجاري بين الناس؟ في رأي إدريس بلمليح، الأمر غير ممكن، فقد صاغ هو نفسُه هذا السؤال، وأجاب عنه بالنفي، مستندا إلى حجته المتقدمة بشأن الطابع الفلسفي للنصبة. لكن في رأينا أن تعريف الجاحظ لهذه الأداة التواصلية بقوله: "وأَمَّا النِّصْبَةُ فَهِي الحَالُ النَّاطِقَةُ بِغَيْرِ الَّلفْظِ، وَالمشِيرَةُ بِغَيْرِ اليَدِ"[2]، يمكِّننا من ربطها بالتواصل الإنساني-الاجتماعي؛ فالإنسان قادر على بث إشارات حالية، دون التلفظ بالكلام أو الإشارة بالجوارح، إذ تكفي حالُه الصامتة أن تبلِّغ رسائل محددة بخصوص مشاعره ورغباته وأفكاره، بشرط أن تكون هناك إرادة للتواصل، ومعنى ذلك أن الإنسان يمكنه أن يصطنع حالا صامتة، من أجل أن يقول شيئا، أو أن يقنع الآخر بأمر ما، كأن يصطنع الحزن أو الدهشة أو الندم ... وبناء على هذا، تلتحق النصبة بإشارات التواصل الإنسانية الجسدية، باعتبارها أداة تواصلية غير لغوية.

وخلاصة هذه التعليقات على أنواع الأدوات العلامية في تصور الجاحظ، أننا نستطيع تقسيمها إلى نسقين عامين، هما:

- النسق التواصلي المستند إلى اللغة، وفيه اللفظ، والخط في جانبه المتعلق بتمثيل اللفظ بإشارات مادية في حدود سطح المكان (الكتابة).
- النسق التواصلي غير المستند إلى اللغة، وفيه الإشارة، والعقد، والنصبة، وفي جميعها يُوظَّف الجسد الإنساني لإنتاج علامات دالة (الأيدي والعنق والحواجب ...)، وقد

---

(1) نفسه. ص: **121**.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين. ج**1**، ص: **81**.

توظَّف معه بعض الأدوات المرافقة له في الحياة الاجتماعية، مثل السيف والثوب والسوط[1]، ومادام هذا النسق يعتمد إشارات الجسد في صناعة المعنى، فإننا نقترح أن نُطلق عليه صفة "الإشاري"، فيقع بذلك "العقد" و"النصبة"، إلى جانب "الإشارة" بمعناها الخاص، تحت اسم "التواصل الإشاري".

وكما أسلفنا، فإن البلاغة تخترق النَّسقين معا، مادام سؤال الجودة يرافق أداءهما، ويلتبس بهما في مُختلف الوضعيات والخطابات. وفي تراثنا العربي، يبدو مشروع الجاحظ البياني واعيا بمسألة اختراق البلاغة لجميع أدوات التواصل وضروبه[2]، وإن كان ما قدَّمه أبو عثمان بخصوص التواصل الإشاري قليلا نوعا ما، وواردا على سبيل الإجمال لا التفصيل، وذلك لأنه خصَّص أغلب جهده لمعالجة الشعر والخَطابة، انسجاما مع سياقه الثقافي-الاجتماعي المحتفل بهاذين النوعين الكلاميين، وبالتالي بقيت أقواله في الإشارة في حاجة إلى تأويل وتطوير، وذلك ما لم يتحقق، كما يقول عبد الله الكدالي، إلا مع ظهور مباحث علمية غربية – سيميائية على وجه الخصوص – "استأنفت البحث والدراسة في الموضوع"[3]، فكان لها ما كان من العطاء المثمر.

وعلى الرغم من طابع الإجمال الذي يتصف به كلام الجاحظ عن بلاغة الإشارة، فإننا نعتقد أن تأويله، بناء على قرائن محددة بشأن رؤيته الكلية للعلامية، أمر ممكن، ومن شأنه أن يُبصِّرنا بالضوابط الأساسية التي تحكم التواصل الإشاري، وتحدد الجيد منه والرديء، لا سيما

---

(1) يقول رشيد يحياوي موضِّحا الإشارة بالجسد الإنساني مباشرة، والإشارة بالوسائط: " أما مفهوم الإشارة بِصِفة أنها علامة غير كلامية للتبالغ، فأوسع من مجرد الإشارة باليد، إذ تتم باليد وباقي أعضاء الجسم (الجوارح)، كما تتعدى إشارة الأعضاء بذاتها، إلى إشارة الأعضاء بغيرها [...] كما لو لوَّحت اليد بالثوب أو رفعت السيف". التبالغ والتبالغية. ص: **61-60**.

(2) يقول عبد الله الكدالي عن فساحة البلاغة عند الجاحظ، إنها تمتد "إلى أصناف مختلفة من الأشكال الرمزية التي لا يشكل الملفوظ اللغوي سوى واحد منها، بل إنها تمتد أيضا إلى ما يصدر من الحيوان من أصوات ورسائل وردود أفعال دالة على التأثير وتفيد حصول ضرب من التواصل ولونٍ من الاستدلال، ثم ينتهي الاتساع والرحابة إلى اعتبار الكون بمختلف أشيائه الثابتة والمتحركة، الصغيرة والكبيرة، أدلةً وعلامات". بلاغة الحجاج عند الجاحظ، المفهوم والمسارات والأصول. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد **104**، **2018**، ص: **318**.

(3) نفسه. ص: **319**.

إذا انفتحنا على نصوصه المباشرة في الموضوع، وعلى بعض نصوصه التي جاءت في صورة حكايات تعرض مواقف تواصلية محددة، تدعو إلى إعمال النظر فيها وتأويلها تأويلا مُنسجما.

والحقيقة أن تأويل نصوص البلاغة في التراث البلاغي من أجل استنباط الفوائد منها، ليس أمرا غريبا، فهذا عبد القاهر الجرجاني يقول: إنك "لا تَرَى نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ العُلُومِ إلا وَإِذَا تَأَمَّلْتَ كَلامَ الأَوَّلِينَ الذين عَلَّموا النَّاسَ، وَجدْتَ العِبارةَ فِيه أَكْثرَ مِن الإشَارةِ، والتَّصْريحَ أغلَبَ مِنَ التَّلويحِ. والأَمْرُ في (عِلْمِ الفصاحةِ) بالضِّدِ مِنْ هَذا. فإنَّكَ إذا قَرأتَ ما قَالَهُ العُلَماءُ فِيهِ، وَجَدْتَ جُلَّه أو كُلَّه رَمْزا ووَحْيا، وكِنايةً وتَعْريضًا، وإيمَاءً إلى الغَرَضِ مِنْ وَجْهٍ لا يُفْطَنُ لَهُ إلا مَنْ غَلْغَلَ الفِكْرَ وأَدَقَّ النَّظَرَ"[1]. والواقع أن ملاحظة الجرجاني هذه، تصدق على تراث الجاحظ أكثر من غيره، لأنه مخترق بالاستطرادات، وحصل التعويل فيه على تأويل النصوص المروية من أجل بناء المعرفة المراد بناؤها، أكثر من التعويل على تقديمها بشكل مباشر.

وتفعيلا لهذه الخطة التأويلية، سنختار بعض نصوص الجاحظ، المباشرة وغير المباشرة، عن العلامة الإشارية، ونعمل على اشتقاق مقومات البلاغة الإشارية منها، من خلال محورين اثنين، هما: محور الإشارة البليغة، ومحور الإشارة غير البليغة. وبين يدي ذلك، نسجل بعض الافتراضات، على أمل التحقق من صحتها، وقابليتها للاستثمار في الدراسة التطبيقية، وهي:

- الإشارة البليغة متميزة عن الإشارة غير البليغة باحترام ضوابط بلاغية عائدة إلى جودة أدائها داخل مقام محدد.
- لكل إشارة مقام عليه أن تحترمه وتراعي شروطه.
- على الإشارة أن تخلق الانسجام مع اللفظ المرافق لها (في حالة وجوده).
- على الإشارة أن تنسجم تركيبيا مع الإشارات السابقة واللاحقة.
- يمكن استعارة إشارة بدل أخرى لأغراض بلاغية.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، مصر- دار المدني، جدة، **1992**. ص: **455**.

- جودة الإشارة مشروطة بانسجامها مع أهواء المتلقي وانتظاراته.

2- الإشارة غير البليغة:

سنحاول، في هذا المحور، تحليل نصين من نصوص الجاحظ في شأن الإشارة، من أجل استنباط الضوابط الممكنة التي تضبط هذه العلامة، ومقارنتها، ضمنيا، بالضوابط المفترضة أعلاه.

يندرج النص الأول ضمن حديث الجاحظ عما يُكره في الخُطباء، وتحديدا ضمن تنبيهه على قُبح التكلُّف في الكلام، ففي تقديره أن "مَدَار اللائِمَةِ وَمُسْتَقَرّ المذَمَّةِ حَيْثُ رَأَيْتَ بَلاغَةً يُخَالِطُهَا التَّكَلُّفُ، وَبَيَانًا يُمَازِجُهُ التَّزَيُّدُ"(1)؛ وذلك راجع إلى أن "الفَصِيحَ لا يَتَفَصَّحُ"(2)؛ إذ من المفترض أن تُغنيه الفصاحةُ عن التَّفصُّح، كما يُفترض أن يُغني النُّبلُ النَّبيلَ عن التَّنبل. غير أن الجاحظ، وهو يسترسل في ذم التكلف، بتمثيلات واستشهادات مختلفة، فتح القارئ على نوع آخر منه، وهو التكلّف الإشاري المؤَدَّى بواسطة علامات الوجه. وقد دلف أبو عثمان إلى هذا النوع من التكلُّف من خلال تعليقه على قول الرسول صلى الله عليه وسلم "مَنْ بَدَا جَفَا"(3)، حيث قال إن النبي الكريم قد "عَابَ الفدَّادِينَ والمتَزَيِّدِينَ فِي جَهَارَةِ الصَّوْتِ وَانْتِحَالِ سَعَةِ الأَشْدَاقِ، وَرَحَبَ الغَلاصِمِ وَهَدَلَ الشِّفَاهِ"(4).

انطلاقا من هذه الإلماعات، نسجل أن الجاحظ يربط العيب، في التواصل الإشاري للخطيب، بانتحال هيئة إشارية غير موفقة، تدخل في باب التكلُّف، وهي هيئة الخطيب المفوَّه، ذلك أن بعض الخُطباء، أو المتحدثين بصفة عامة، يرغبون في بناء صورة البليغ في أذهان الناظرين إليهم، فيوسعون الأشداق، ويوسعون الغلاصم، ويهدلون الشفاه إلى الأسفل، ظنا

(1) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص: 13.
(2) الجاحظ: رسائل الجاحظ.. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1979، ج4، ص: 175.
(3) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص: 13
(4) نفسه. ص: 13.

منهم بأن ذلك يُعطيهم صورة بلاغية أفضل، لكن الأمر ليس كذلك تماما، في نظر الجاحظ، فما يحدث هو أن هؤلاء المتحدثين، يبدون في صورة يستحقون عنها اللوم والمذمة، وقد يستحقون عنها السخرية أيضا !

ولو ربطنا هذا الكلام بالضوابط التي افترضنا تحكمها في التواصل الإشاري، يمكن أن نستحضر ضابط " استعارة إشارة بدل أخرى لأغراض بلاغية"؛ فهؤلاء الخطباء المذمومون الذي يصنعون هيئة مُتكلفة بإشارات الوجه، "يستعيرون" هيئة إشارية بدل أخرى، وهي هيئة الخطيب المتكلِّف، مكان هيئة الخطيب الأصيل، لكن استعارتهم هذه غير موفقة، لذلك وصفها الجاحظ بالانتحال، وذمَّها – استنادا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم المذكور – أشدَّ الذم، وجعلها دلالة واضحة على القبح والعجز.

إن الفعل الفاسد الذي اجترحه هؤلاء الخُطباء إذن؛ هو خرقهم لقاعدة الجودة في الاستعارة الإشارية؛ فقد اعتمدوا "الاستعارة"[1] في غير موضعها، وخرجوا من حد الأصالة إلى حد التكلف، ومن حد الاستعارة إلى حد الانتحال، حسب وصف الجاحظ.

ومن الأمور الأخرى التي تجعل إشارات التكلف المذكورة غير بليغة، خرقها لضوابط المقام وانتظارات المتلقي؛ حيث أن التكلُّف في الإشارة، لا يلائم أهواء المتلقين، وينافر مقام الإقناع الذي يتطلب خطيبا أصيلا مُقنعا بمظهره الحقيقي غير المصطنع. ومن المؤكد أن هذه الإشارات تخرق ضابط الانسجام بين العلامة الإشارية والعلامة اللفظية في جميع الأحوال؛ فإذا اجتمع التكلف في العلامتين معا، ستكون النتيجة شديدة القبح، وإذا اقتصر التكلف على العلامة الإشارية دون اللفظية، بدا النقص في العلامية بصفة عامة، وجَنَت الإشارة على اللفظ.

---

(1) أشار أمبرتو إيكو في بحوثة السيميائية إلى أن الاستعارة تتجاوز اللغة اللفظية؛ فهي "آلية سيميائية تتجلى في جميع أنظمة العلامات" (السيميائية وفلسفة اللغة. ترجمة: أحمد الصمعي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط**1**، **2005**، ص: **236**)، وهذا ما يتفق مع تحليلنا الاستعاري لكلام الجاحظ حول مواقف تواصلية إشارية مُحدَّدة.

أما النص الثاني الذي نريد عرضه في هذا المحور، حتى نكشف العوامل التي تؤثر على بلاغية العلامة الإشارية، فهو نص معروف، يحكي فيه الجاحظ قصة القاضي عبد الله بن سَوَّار مع ذُبابٍ ملحاح.

يقول الجاحظ: "كَانَ لَنَا بِالْبَصْرَةِ قَاضٍ يُقَالُ لَهُ :عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَوَّار، لَمْ يَرَ النَّاسُ حَاكِمًا قَطُّ ولا زِمّيتًا ولا رَكينًا، ولا وقورًا حليمًا، ضَبَطَ مِنْ نَفْسِهِ وَمَلَكَ مِنْ حَرَكَتِهِ، مِثْلَ الذِي ضَبَطَ وَمَلَكَ. كَانَ يُصَلِّي الغَدَاةَ فِي مَنْزِلِهِ، وَهُوَّ قَرِيبُ الدَّارِ مِنْ مَسجِدِهِ، فَيَأْتِي مَجْلِسَهُ فَيَحْتَبِي وَلا يَتَّكِئُ، فَلا يَزَالُ مُنْتَصِبًا وَلا يَتَحَرَّكُ لَهُ عُضْوٌ، وَلا يَلْتَفِتُ، وَلا يَحلُّ حَبْوَتَهُ، وَلا يُحَوِّلُ رِجْلاً عَنْ رِجْلٍ، وَلا يَعْتَمِدُ عَلَى أَحَدِ شِقَّيْهِ، حَتَّى كَأَنَّهُ بِنَاءٌ مَبْنِيٌّ، أَوْ صَخْرَةٌ مَنْصُوبَةٌ. فَلا يَزَالُ كَذَلِكَ، حَتَّى يَقُومَ إِلَى صَلاةِ الظُّهْرِ، ثُمَّ يَعُودَ إِلَى مَجْلِسِهِ، فَلا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يَقُومَ إلى العَصْرِ، ثَمَّ يَعُودُ إِلَى مَجْلِسِهِ، فَلا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يَقُومَ لِصَلاةِ المغْرِبِ، ثُمَّ رُبَّمَا عَادَ إِلَى مَحَلِّهِ، بِلْ كَثِيرًا مَا كَانَ يَكُونُ ذَلِكَ إِذَا بَقِيَّ عَلَيْهِ مِنْ قِرَاءَةِ العُهُودِ والشُّرُوطِ وَالوَثَائِقِ، ثُمَّ يُصَلِّي العِشَاءَ الأَخِيرَةَ وَيَنْصَرِف. فَالحَقُّ يُقَالُ: لَمْ يَقُمْ فِي طُولِ تِلْكَ الُمدَّةِ وَالوِلايَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الوُضُوءِ، وَلا احْتَاجَ إِلَيْهِ، وَلا شَرِبَ مَاءً وَلا غَيْرَهُ مِنَ الشَّرَابِ. كَذَلِكَ كَانَ شَأْنُهُ فِي طِوَالِ الأَيَّامِ وَفِي قِصَارِهَا، وَفِي صَيْفِهَا وَفِي شِتَائِهَا، وَكَانَ مَعَ ذَلِكَ لا يُحَرِّكُ يَدَهُ، وَلا يُشِيرُ بِرَأْسِهِ، وَلَيْسَ إِلا أَنْ يَتَكَلَّمَ ثُمَّ يُوجِزُ، ويُبَلِّغ بِالْكَلامِ اليَسِيرِ المعَانِيَ الكَثِيرَةَ. فَبَيْنَا هُوَّ كَذَلِكَ ذَاتَ يَوْمٍ وَأَصْحَابُهُ حَوَالَيْهِ، وَفِي السِّمَاطَيْنِ بَيْنَ يَدَيْهِ، إِذْ سَقَطَ عَلَى أَنْفِهِ ذُبَابٌ فَأَطَالَ المكْثَ، ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى مُؤْقِ عَيْنِهِ، فَرَامَ الصَّبْرَ فِي سُقُوطِهِ عَلَى المؤْقِ، وَعَلَى عَضِّهِ وَنَفَاذِ خُرْطُومِهِ، كَمَا رَامَ مِنَ الصَّبْرِ عَلَى سُقُوطِهِ عَلَى أَنْفِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَرِّكَ أَرْنَبَتَهُ، أَوْ يُغَضِّنَ وَجْهَهُ، أَوْ يَذُبَّ بِأَصْبُعِهِ، فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ عَلَيْهِ مِنَ الذُّبَابِ وَشَغَلَهُ وَأَوْجَعَهُ وَأَحْرَقَهُ، وَقَصَدَ إِلَى مَكَانٍ لا يَحْتَمِلُ التَّغَافُلَ، أَطْبَقَ جَفْنَهُ الأَعْلَى عَلَى جَفْنَهُ الأَسْفَلَ فَلَمْ يَنْهَضْ، فَدَعَاهُ ذَلِكَ إِلَى أَنْ وَالَى بَيْنَ الإِطْبَاقِ وَالفَتْحِ، فَتَنَحَّى رَيْثَمَا سَكَنَ جَفْنُهُ، ثُمَّ عَادَ إِلَى مُؤْقِهِ بِأَشَدّ مِنْ مَرَّتِهِ الأُولَى، فَغَمَسَ خُرْطُومَهُ فِي مَكَانٍ كَانَ قَدْ أَوْهَاهُ

قَبْلَ ذَلِكَ، فَكَانَ اِحْتِمَالُهُ لُهُ أَضْعَفَ، وَعَجْزَهُ عَنِ الصَّبْرِ فِي الثَّانِيَّةِ أَقْوَى، فَحَرَّكَ أَجْفَانَهُ، وَزَادَ فِي شِدَّةِ الحَرَكَةِ وَفِي فَتْحِ العَيْنِ، وَفِي تَتَابُعِ الفَتْحِ وَالإِطْبَاقِ، فَتَنَحَّى عَنْهُ بِقَدْرِ مَا سَكَنَتْ حَرَكَتُهُ ثُمَّ عَادَ إِلَى مَوْضِعِهِ، فَمَا زَالَ يُلِحُّ عَلَيْهِ حَتَّى اِسْتَفْرَغَ صَبْرَهُ وَبَلَغَ مجْهُوده، فَلَمْ يَجِدْ بُدًّا مِنْ أَنْ يَذُبَّ عَنْ عَيْنَيهِ بِيَدِهِ، فَفَعَلَ، وَعُيُونُ القَوْمِ إِلَيْهِ تَرْمُقُهُ، وَكَأَنَّهُم لا يَرَوْنَهُ، فَتَنَحّى عَنْهُ بِقَدْرِ مَا رَدّ يَدَهُ وَسَكَنَتْ حَرَكَتُهُ ثُمَّ عَادَ إِلَى مَوْضِعِهِ، ثُمَّ أَلْجَأَهُ إِلَى أَنْ ذَبّ عَنْ وَجْهِهِ بطَرَفِ كُمّه، ثم ألجأه إلى أن تابع بين ذلك، وعلم أن فعله كله بعين من حضره من أمنائه وجلسائه. فَلَمَّا نَظَرُوا إِلَيْهِ قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ الذُّبَابَ أَلَحُّ مِنَ الخُنْفُسَاءِ، وَأَزْهَى مِنَ الغُرَابِ! وَأَسْتَغْفِرُ اللهَ، فَمَا أَكْثَر مَنْ أَعْجَبَتْهُ نَفْسه فَأَرَادَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُعَرِّفَهُ مِنْ ضعْفِهِ مَا كَانَ عَنْهُ مَسْتُورًا! وَقَدْ عَلِمْتُ أَنِّي عِنْدَ النَّاسِ مِنْ أَزْمَتِ النَّاسِ، فَقَدْ غَلَبَنِي وَفَضَحَنِي أَضْعَفُ خَلْقِهِ، ثُمَّ تَلا قَوْلَهُ تَعَالَى :﴿وَإِنْ يَسْلُبهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [سورة الحج، الآية: **73**]"[1].

تناول عدد من الباحثين هذا النص الطريف بوصفه نادرة، وأوضحوا ما فيه من طاقة تصويرية ممتعة، مثلما أوضحوا ما فيه من عمق قيمي، يرتبط ببيان فساد خُلق التزمت، والنهي عن الاعتداد الزائد بالذات. ولعل الانتقال من بنية اللغة الممتعة إلى ما تحتها من فوائد وقيم، أمر معهود في البحوث التي تتعامل مع نصوص الجاحظ السردية؛ فالرجل لا يسرد ما يسرده لغاية الإخبار الممتع فقط، بل يسرد بوعي تحكمه قضايا فكرية وأخلاقية ومجتمعية مهمة، وذلك ما يفتح كلامه على أبعاد حجاجية، توجِّه السلوك، وتصحح الخطأ، وتفسر الظواهر تفسيرها الخاص (...)، غير أن هذه الأبعاد لا تسلم نفسها للمتلقي بسهولة، بل تُحوِجه لتأويلات تراهن على فتح النصوص على أنساق ثقافية واجتماعية واسعة[2].

---

(1) الجاحظ: الحيوان. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط**2**، **1965**، ج**3**، **343-345**.

(2) يرى محمد مشبال أن إدماج نصوص الجاحظ السردية في "سياقات وأنساق ثقافية أوسع، يظهر حاجتها إلى التأويل، غير أن هذا التأويل الذي يعمد إلى بناء المعنى بواسطة ربط النصوص السردية بغيرها من النصوص والخطابات التي انبثقت أو التي تؤول إليها، لا يقف عند حدود هذا المعنى الذي يبنيه المتلقي والذي أطلق عليه إيزر لفظ (الصورة) بل

وارتباطا بموضوعنا، سنحاول، نحن أيضا، البحث عن البُعد الذي يعنينا، وهو البعد التواصلي في جانبه المتعلق بالعلامة الإشارية؛ فالجاحظ حشر في هذا النص فوائد مرتبطة ببلاغة الإشارة؛ فقد عرض موقفا تواصليا ظهر فشلُه وفساده، وذلك باعتراف المعني بالأمر، وهو القاضي عبد الله بن سوار، الذي قال في نهاية الموقف، إنه قد علم أنه عند الناس من أَزْمَتِ الناس، بعدما كان يعتقد، بناء على طريقة تواصله، أنه أعز الناس، وأرفعهم شأنا، وأوقرهم؛ وهذا الموقف المعروض، يدعو إلى التساؤل عن الأسباب التواصلية التي أوقعت هذا القاضي في خطأه الفادح، وجعلته يقر بخطئه وفساد سلوكه التواصلي، كما يدعو إلى التساؤل عن قيم التواصل الإشاري الحقة التي يمكنها أن تجنب المتواصل الوقوع في أخطاء مماثلة.

من خلال الحِكاية المعروضة، يُفهم أن ابن سوار، كان له هدف واضح من طريقة تواصله مع الناس بالصورة المذكورة، وهو الرغبة في الظهور في صورة القاضي الوقور، وذلك ما تحقَّق في مرحلة زمنية محترمة بشهادة الجاحظ الذي قال عنه إن الناس لم يرووا في البصرة " حاكمًا قط ولا زِمّيتًا ولا رَكينًا، ولا وقورًا حليمًا، ضبط من نفسه وملك من حركته، مثل الذي ضبط وملك"، لكن هذه الصورة ستنهار، وتحل محلها أخرى بعد واقعة الذباب، لأنها صورة غير أصيلة، أو غير بليغة باللغة العلمية التحليلية، وقد كان الذباب هو العامل الذي كشف لا بلاغية تواصل القاضي. وعناصر هذه اللابلاغية، هي علامات إشارية مُتكلَّفة، غير ملائمة لمقام الجلوس أمام جمهور من المتقاضين والمتابعين المترقبين لصدور الأحكام القضائية. والأمر الجامع بين كل هذه العلامات هي جمود الحركة واستقامة الجسد على وضع واحد: يحتبي ولا يتكئ – لا يزال منتصبًا لا يتحرك له عضو– لا يلتفت– لا يحل حَبْوته– لا يُحوِّل رِجلاً عن رِجل– لا يعتمد على أحد شِقَّيه.

يتعداه إلى المعنى التداولي انطلاقا من السؤال الذي يُثار عند كل قراءة: ما دلالة هذا المعنى اجتماعيا؟". البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج. منشورات كلية الآداب، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، ط**1**، **2010**، ص: **40**.

لقد صار جسد القاضي مُنطلقا لعلامات تؤكد أنه رجل وقور ضابط لحركته ونفسه، أو يمكن القول، بلغة البلاغة الحِجاجية، إن القاضي أراد أن يرسم له، بواسطة إشارات الجسد، (إيتوس) الرجل الوقور، في أفق أن يحصل على مشاعر خاصة في نفوس الناس، وهي مشاعر الهيبة والتعظيم والتوقير، لكن الذباب الملحاح كان له رأي آخر، فقد ألح عليه، حتى أفرط في تحريك أعضاء جسده لطرده، وجعله يصدر إشارات تواصلية أخرى، اضطرارية هذه المرة، تبيِّن خلاف الصورة التي أراد تشكيلها لنفسه، وهي صورة العجز:

حرَّك أجفانه – زاد في شدة الحركة وفي فتح العين – وَالَى في تتابع فتح العين وإطباقها – ذب عن عينيه بيده – ذبَّ عن وجهه بطَرَف كُمِّه (...).

إن الجاحظ، في هذه الحكاية، ينتقد ضمنيا، الاختيارات التواصلية الإشارية للقاضي بن سوار، ويظهر فشلها، وبعدها عن التوفيق، وبذلك يمنحنا الفرصة لصياغة بعض الضوابط الممكنة لترشيد العلامة الإشارية، وهي في تقديرنا:

- التواصل الإشاري المتكلِّف يفسد مقاصد التواصل، ويؤدي نتائج عكسية.
- التواصل التلقائي المعتدل هو الأنسب للمواقف الجادة التي نروم من خلالها بناء صور جيدة لأنفسنا بوصفنا متكلمين.
- لابد من قراءة المقام عند التفكير في إحلال (استعارة) إشارة محل أخرى؛ بحيث لا يُشعِر ذلك المخاطَب بتكلُّف المتكلم أو خروجه عن طوعه الأصيل.
- يراعي التواصل الإشاري الناجح قيَّما أخلاقية مهمة، مثل التواضع والبعد عن التشدد وترك التزمت بجميع صوره.

والحقيقة أن هذه الضوابط المستخلصة من واقعة ابن سوار، ومن نص التَّكَلُّف السابق، تتجاوز مفهوم "الخِطاب" إلى مفهوم "الحياة" بصفة عامة، لأنها تقدِّم صورة عن معايير السلوك الإنساني القويم في الحياة، وتوجِّه أنظار القارئ إلى أن أخطاء الخطاب، سواء أكان إشاريا أم

لغويا، لا تنفصل عن القيم الإنسانية (التواضع – التلقائية –الأصالة ...)، بل هي وجه من وجوه التصرف فيها، ولذلك يكون النجاح التواصلي (أي تحقيق البلاغة) نجاحا في الحياة بصفة عامة. ولعل هذا الاستنتاج يقود إلى القول إن نظرية الجاحظ في البيان، هي نظرية في الحياة[1]، قبل أن تكون نظرية في الخطاب.

3- الإشارة البليغة:

كثيرة هي نصوص الجاحظ عن الإشارة البليغة، فمنها ما جاء مجملا في حديثه عن البيان وأقسامه في كتاب "البيان والتبيين"، ومنها ما جاء مفصَّلا في شكل حكايات وأخبار، كما هو شأن نصوصه في باب استعمال العرب للعصا في مناسبات تواصلية مختلفة، ومنها ما جاء مُضمَّنا في كلامه عن قضايا مختلفة، استلزم تناولها التعرض للتواصل الإشاري، نظرا لأهمية ذلك في بناء القضية التي يكون بصدد فحصها ومناقشتها.

ومن هذا الصنف الأخير، أي الصِّنف المضمَّن، نعرض ما يقوله الجاحظ في وصيته للمعلمين بخصوص تربية الصبيان، وبشأن الطريقة المثلى للتواصل معم لغويا وإشاريا. يقول: "وَقَدْ قَالُوا: الصَّبِيُّ عَنِ الصَّبِيِّ أَفْهَمُ، وَبِهِ أَشْكَلُ. وَكَذَلِكَ الغَافِلُ وَالغَافِل، والأَحْمَقُ والأَحْمَق، والغَبِيُّ والغَبِيّ، والمرْأَةُ وَالمرْأَة. قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً﴾ [سورة الأنعام، الآية: **09**]. لأَنَّ النَّاسَ عَنِ النَّاسِ أَفْهَمُ، وَإِلَيْهِم أَسْكَنُ. فَمِمَّا أَعَانَ اللهَ تَعَالَى بِهِ الصِّبْيَانَ، أَنْ قَرَّبَ طَبَائِعَهُم وَمَقَادِيرَ عُقُولِهِم مِنْ مَقَادِيرِ عُقُولِ المعَلِّمِينِ "[2].

يبيِّن الجاحظ هنا أن الصبيان يميلون إلى ما يُسمى بالتعلم الأفقي؛ أي إنهم يفضلون التعلُّم من بعضهم على التعلم من غيرهم، وهم في هذا المذهب، يشبهون جميع الفئات الإنسانية المذكورة (الغافل – الأحمق – الغبي – المرأة)؛ ذلك أن الفرد دائما ما يميل إلى التعلم من فرد

(1) محمد مشبال: البلاغة والسرد. ص: **39**.
(2) رسائل الجاحظ: ج**3**، ص: **37**

مماثل له في الخصائص، والله سبحانه وتعالى، حسب ما جاء في النص المنقول، راعى هذه الخاصية في التعلم، واختار أن يرسل إلى الناس رسولا من جنسهم، ولم يرسل إليهم مَلكا من الملائكة(1). فماذا يعني مراعاة هذا المبدأ التعليمي في ممارسة الفعل التربوي من قِبل المعلم؟

الجواب، حسب الجاحظ، هو أن يعمل المعلِّم بالأساليب التي تحقِّق التعلم الأفقي؛ من ذلك أن يتخلى عن صورته الطبيعية في الحوار وتوجيه الخطاب [قولا وإشارة]، ويعوِّضَها بصورة تجعل خِطابه أقرب إلى طبائع الصِّبيان(2). يقول الجاحظ شارحا هذا الأسلوب أكثر: " ألا تَرَى أَنَّ أَبْلَغَ النَّاسِ لِسَانًا، وَأَجْوَدَهَم بَيَانًا وَأَدَقَّهُم فِطْنَةً، وَأَبْعَدَهُم رَوِيَّةً، لَوْ نَاطَقَ طِفْلا أَوْ نَاغَى صَبِيا، لَتَوَخَّى حِكَايَةَ مَقَادِيرَ عُقُول الصِّبْيَانِ، وَالشَّبَهَ لِمَخَارِجِ كَلامِهِم، وَكَانَ لا يَجِدُ بُدًا مِنْ أَنْ يَنْصَرِفَ عَنْ كُلِّ مَا فَضَّلَهُ اللهُ بِهِ بِالْمَعْرَفَةِ الشَّرِيفَةِ، وَالأَلْفَاظِ الكَرِيمَةِ"(3).

ورغم أن الجاحظ، يمثل لمحاكاة هيئة الصبيان في التعليم، بما يدل على القول اللفظي فقط، فإن العلامة الإشارية مقصودة أيضا، بدليل قوله إن المعلم عليه أن يقرِّب "طبائعه" من طبائع الصبيان، وعقله من عقولهم، وذلك ما لا يحصل بالقول فقط، بل يحصل بالإشارة الجسدية أيضا، من خلال محاكاة حركات الصبيان وملامحهم وغير ذلك من العلامات الجسدية. إن الأمر أشبه بعرض مسرحي متعدد العلامات، يروم محاكاة الصبيان في جميع أحوالهم، وبجميع علاماتهم التواصلية، من أجل غاية سامية، هي غاية التعليم والتثقيف.

إننا هنا أمام استعارة كُلية وممتدة، تحكمها مبادئ حِجاجية-تربوية؛ فلكي يكون المعلم مُقنعا ومؤثرا في مُخاطبيه (الصبيان)، عليه أن يعدل عن طبيعته الأصيلة في التواصل، ويستعير بدلها طبيعة الصبيان. إن الأمر يتعلق بعدول يقتضيه السياق بالاستناد إلى قاعدة النجاعة في

(1) حسن الطويل: الآفاق الجديدة لتدريس اللغة العربية وآدابها، مقترحات تطبيقية. دار عالم الكتب الحديث، الأردن ط**1**، **2022**، ص: **29**.

(2) نفسه. ص: **29**.

(3) رسائل الجاحظ: ج**3**، ص: **37**.

التواصل. إلا أن هذا العدول الاستعاري المطروح، ليس عدولا لفظيا-جُمليا، أو عدولا مقصورا على علامة دون أخرى، بل هو عدول كلي وممتد كما قلنا، والمقصود بصفة الكلية أنه يشمل جميع علامات الخطاب، لفظا وإشارة، أما صفة الامتداد فنعني بها أنه (العدول) يمتد إلى جميع أجزاء الخطاب، وليس معزولا في جزء ترتيبي محدد.

وقد نُرتِّب على هاتين الصفتين (الكلية والامتداد)، قولَنا إن هذا العدول الاستعاري هو عدول عن استراتيجية إلى استراتيجية أخرى، يقتضيها المقام، ويستوجبُها نوع المخاطَب الذي نتوجه إليه بكلامنا وإشاراتنا الجسدية بنية التأثير فيه على نحو يحقق مقاصدنا. واستراتيجية الخطاب خُطةٌ كُلية تحدد طبائع العلامات المعتمدة في التواصل بناء على قرائن سياقية، وذلك ما يجعلها تتغير، وتتعدد، تبعا لتعدد متطلبات السياق ومتغيراته.

وقد تبيَّن من نصيحة الجاحظ للمعلمين، أن العلامة الإشارية لا تحكمها قواعد بنيوية ثابتة، بحيث يمكن أن نعيِّن لكل دلالة علامة إشارية مناسبة لها، بل تحكمها، على غرار اللغة اللفظية، قواعد بلاغية، تعطيها حرية كافية للتجدد والتنوع، وتمنح فرصة للمبدعين وخبراء التواصل من أجل إكساب تواصلهم الإِشاري الجودة المطلوبة على مستوى التأثير في المخاطَب وتحقيق نتائج التواصل المرجُوَّة.

والظاهر أن القاعدة البلاغية التي وجَّهت الجاحظ إلى اقتراح الخُطة التواصلية المذكورة في شأن مخاطبة المعلمين للصبيان، هي قاعدة "مراعاة أحوال المخاطَب" النفعية، فهي قاعدة مهمة جدا في هذا الباب، والمتواصل عليه أن يلم بها قبل توجيه خطابه إلى المعني به، من أجل تحضير خطابه علاميا، على مستوى النوع وطرق الأداء والترتيب، كما عليه أن يلم بها في سياق أداء الخطاب أيضا، فقد ذكر الجاحظ في غير ما مناسبة، أن الخطيب عليه أن يفهم، إشاريا، ما هي انتظارات مخاطَبه، وما هي مشاكله، حتى يختار الإيقاع المناسب لخِطابه، ويعرف أين هي المشكلة إذا أنكر عينيه، ورأى فيهما استثقالا، فإن تبيَّن له أن ذلك الاستماع عائد

إلى مشكلة في خطابه (التطويل والإيقاع الرتيب مثلا) حاول تجاوزها، وإن وجد المشكلة عائدة إلى المخاطَب نفسه، من جهة التفريط في مسؤولية الاستماع[1]، "عَرَّفَهُ بِفُسُولَةِ[2] الاسْتِمَاعِ، والتَّقْصِيرِ فِي حَقِّ المحَدِّثِ"[3].

ولعل الميزة البلاغية للإشارة الجسدية، وبخاصة ما يتعلق بإشارات العينين وملامح الوجه، هي قدرتها على إعلام المخاطَب في سياق الخطاب الشفوي الجمهوري الذي لا يُسمح فيه للجمهور بالكلام، من أجل التصرف في خِطابه على النحو المطلوب، لكن تظل هنا فطنة المتكلِّم مهمة؛ إذ عليه أن يلتقط الرسائل من وجوه الجمهور، وهي في الغالب رسائل تلقائية، لا يقصد الجمهور إرسالها إليه، بل تترسم على الوجوه بشكل عفوي تبعا لتأثير الخطاب وجودته، "وسواء أكانت الإشارة المخصوصة مقصودة أم لا، فإن الاستدلال بها يظل قائما وإن تفاوتت درجته بحسب قدرة المستدل بها على الانتباه إليها وإدراك مغزاها"[4].

وبصفة إجمالية، فإن الجاحظ في نصيحته للمعلمين، أوقفنا على استعارة إشارية (ولفظية أيضا) موفقة، بعدما أوقفنا في محور "الإشارة غير البليغة"، على استعارتين إشاريتين غير موفقتين (استعارة هيئة الخطيب المفوَّه – استعارة إشارات الجمود والتزمت)، والعامل الحاسم في الفصل في جودة هذه الإشارات، وتمييز الموفَّق منها وغير الموفَّق، يتمثل في القدرة على الانسجام مع متطلبات الموقف التواصلي، والإحاطة بأهواء المخاطَب وانتظاراته.

وإلى جانب مقام تعليم الصبيان، يعالج الجاحظ في رسالة "صناعة الكلام" مقام الخصومة، ويذكر ما يقتضيه من علامات إشارية مناسبة؛ ففي رأيه أن الخطيب لا يفي بحق

---

(1) في هذا المعنى، ينقل أبو هلال العسكري عن ابن المقفع قوله: "ربما كانت البلاغة في الاستماع، فإن المخاطَب إذا لم يحسن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدى إليه [...] والاستماع الحسن عون للبليغ على إفهام المعنى". أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين. تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**2**، **1989**، ص: **25**.

(2) الفسولة: الضعف والحُمق. عبد السلام هارون. كتاب البيان والتبيين. هامش ص: **41**.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين، ج**2**، ص: **41**

(4) رشيد يحياوي: التبالغ والتبالغية. ص: **68**.

مقام الخصومة "إِلا بِرَفْعِ الصَّوْتِ وَحَرَكَةِ اليَدِ، وَلا يَكَادُ اِجْتِمَاعُهُمَا [رفع الصوت وحركة اليد] يَكُونُ إِلا فِي المحْفَلِ العَظِيمِ والاحْتِشادِ مِنَ الخُصُومِ، وَلا تَحْتَفِلُ نُفُوسُهُمَا، وَلا تَجْتَمِعُ قُوَّتُهُمَا، وَلا تَجُودُ القُوَّةُ بِمَكْنُونِهَا وَتُعْطِي أَقْصَى ذَخِيرَتِهَا، التِي اسْتَخْزَنَتْ لِيَوْمِ فَقْرِهَا وَحَاجَتِهَا، إِلا يَوِمَ جَمْعٍ وَسَاعَةَ حَفْل. وَهذه الحَالُ دَاعِيَّةٌ إِلَى حُبِّ الغَلَبَةِ"(1).

يُعدُّ رفع اليد، أو التصرف به على نحو يوحي بالغضب، في مقام التواصل الودي، عيبا كبيرا، لكننا هنا أمام مقام مُختلف، يستدعي بلاغة خاصة به في الجانب الإشاري، وهي بلاغة التعبير عن الانفعال الحاد، وبلاغة الظهور في صورة الخطيب القوي، وبلاغة الاستقواء على الخصوم، وهذا ما يقتضي ضرورة، توظيف جارحة اليد توظيفا ملائما لذلك، من خلال رفعها، وتحريكها على نحو مخصوص ملائم لرفع الصوت، ولفحوى الكلام الذي تقتضيه المنازعات الصاخبة.

وقد انتبه الجاحظ إلى أمر مهم يحيط بالتواصل الإشاري الغاضب، وهو وجود الحشود المترقبين للخطاب من جهة المعاينة، والحاضرين بوصفهم خُصوما للمتكلم، وهذا ما يزيد من حدة المقام التواصلي التنازعي، ويجعل رفع اليد، مع ما يرافقه من إشارات ملمحية معبّرة عن الغضب وحدة الخصومة، أمرا مُلحا، لا يستقيم الخطاب بدونه.

والحقيقة أن الجمهور بصفة عامة، يحتل عند الجاحظ، أهمية كبيرة في بناء الخطابات التواصلية، والتأثير في بنيتها ووظيفتها؛ فلو مثَّلنا بمقام الخصومة، وافترضنا غياب الحشود، وقصرنا الخصومة على شخصين يتحاوران في مكان لا يوجد فيه غيرهما، لما جاز أن نُلزمهما برفع الصوت وتحريك اليد، لأن ذلك لا معنى له في غياب الطرف الثالث، الذي هو الجمهور، ولا

(1) رسائل الجاحظ، ج4، ص: 247.

سيما جمهور المحافل العامة[1]، الذي تُحركه الحماسة العاطفية المقتضية لاستعمال الجسد على نحو حماسي مناسب للقول اللفظي.

ولكي نفهم أكثر أثر الجمهور في الخطابات الشفهية، يمكن استحضار تأسف الجاحظ، حين يحكي في كتبه نادرة مُضحكة، على عدم تمكنه من إبلاغ حرارتها، لأن ذلك لا يكون إلا في حضور الإخوان، حيث يكون الانبساط أكثر، وتكون الفرجة أشد؛ وهذا معناه أن الجمهور ركيزة أساسية في تحقيق وظيفة الخطاب الساخر بالصورة المطلوبة، كما هو ركيزة مهمة– قياسا إلى التحليل المقدَّم– في تحقيق وظيفة الخطاب التنازعي.

وعلاوة على ضابط التلاؤم مع الجمهور العام، يمكن استحضار ضابط آخر في موقف الخصومة، وهو ضابط خلق الانسجام بين اللفظ والإشارة، وهذا ما أشار إليه الجاحظ بوضوح، حين قرن بين "رفع الصوت وحركة اليد"؛ فلو أُنجز أحدُهما في غياب الآخر، لما كان المتكلِّم بليغا في مثل هذا الموقف، ولما أدرك مقاصده، ولخَلَق الأمر حينئذ تنافرا معيبا بين علامات التواصل. وبغض النظر عن مقام الخصومة، فإن قاعدة التلاؤم بين اللفظ والإشارة، مهمة جدا في التواصل الشفوي، في جميع المقامات، وفي هذا السياق يؤكد الجاحظ أن خبراء البيان "فرقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني. [فلو] قُبضت [يد المتكلم] ومنع حركة رأسه، لذهب ثلثا كلامه"[2].

وإذا افترضنا أن المتكلم أتى بنصيحة الجاحظ في مقام الخصومة، فرفع صوته وحرَّك يده، فهل ذلك سيضمن له نجاح عمله التواصلي؟ على المستوى النظري الجواب سيكون: نعم.

---

(1) يميز بيرلمان وتتيكاه بين ثلاثة أنماط من الجمهور: الذات بوصفها جمهورا (المجادلة مع النفس أو مساءلتها)، جمهور كلي (جمهور مثالي)، جمهور مُحدَّد (جمهور واقعي). والجمهور المقصود في كلام الجاحظ عن التنازع في مقامات الخصومة، هو الجمهور الواقعي المحدَّد (جمهور المحافل العامة)، وهو ليس جمهورا مثاليا، يقوم بفحص الحُجج بمنهجية عقلانية صارمة، إنما هو جمهور عاطفي، تؤثر فيها الأساليب المستثيرة للعواطف أكثر من الحجج العقلية، وبالتالي فإن الخطيب عليه أن يختار علاماته التواصلية بناءً على الموازنة بين العقل والعاطفة.
أُنظر: ت. أ. سلوان: موسوعة البلاغة. ترجمة: نخبة. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط**1**، **2016**، ج**1**، ص: **221**.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين. ج**3**، ص: **119**.

لكن تطبيقيا، سنحتاج إلى القول، إن الأمر رهين بمهارة المتكلِّمين في تنفيذ النصيحة؛ إذ هناك من سينفذها بجودة سيئة أو متوسطة، وهناك من سينفذها بجودة عالية. وقيمة الجودة هي التي تصنع الصور البلاغية في نهاية المطاف، وترتقي بعلامات التواصل إلى أعلى المراتب، إذا ما كان مؤشرها مرتفعا، وبالتالي فإن الضوابط البلاغية التي نحاول تسطيرها هنا بشأن التواصل الإشاري، هي قواعد تواصلية مهمة فعلا، لكنها تظل قواعد نظرية لابد أن تكون معضودة بالمهارة التطبيقية[1].

ومن أجل تكوين صورة كُلية عن المقامات التواصلية في علاقتها بالعلامة الإشارية، نسوق نصا آخر للجاحظ، يتحدث فيه هذه المرة عن مقام وِدي، يقتضي من المتكلِّم أن يُرضي مُخاطبَه، لا أن يغلبه أو يفحمه. وهذا النص يقع بالضبط في رسالته "المودَّة والخُلطة"، التي خصصَّ كلاما مهما فيها للحديث عن طُرق حِفظ المودة بين الناس. ومن هذه الطرق ما جاء في قوله: "الْتَمِسُوا الرِّفْقَ والتَّوْفيقَ، والإيجَازَ وَحُسْنَ الاخْتِصَارِ، وَانْخِفَاضَ الصَّوْتِ [...]"[2]. والجامع بين هذه النصائح، هو الظهور بمظهر الإنسان الودود البليغ، وذلك ما يتحقق لفظا، من خلال الإيجاز وحسن الاختصار، وانخفاض الصوت، ويتحقق بواسطة الهيئة الجسدية أيضا، عبر تقمص الإشارات الدالة على إظهار المودة للآخر، وهو ما يدخل في نطاق "الرِّفق".

---

(1) الواقع أن البلاغة ليست علما مَعنيا بالقواعد كما هو شأن النحو وغيره من العلوم المتميزة بقوة الضبط، بل هي علم مرن، ومتحول حسب الوضعيات التواصلية والأنواع الخِطابية، لذلك يصعب صياغة قواعد صارمة بشأنها؛ فهي – بوصفها إنتاجا تطبيقيا - ممارسة حُرة، وموصولة بالموهبة والذكاء والفطنة، وما يُصاغ فيها من "قواعد"، إنما هي أُصول كلية، وليست قوانين صورية نهائية. انظر في هذا الشأن: عيد بلبع: نشأة البلاغة العربية. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد **104**، **2018**، ص: **156**.

ومن الكلام الجيد في تراثنا العربي عن عدم كفاء العلم بأصول البلاغة في صياغة الكلام البليغ، إلا بوجود طبع إبداعي، ما نجده عند ضياء الدين بن الأثير، فهو يرى أن علم البلاغة يفتقر إلى "آلات كثيرة [...] وذلك لما يفتقر إليه من الخوض في كل فن. ومِلاك هذا كُلِّه الطَّبعُ، فإنه إذا لم يكن ثمَّ طبع فإنه لا تغني تلك الآلات شيئا. ومثال ذلك كمثل النار الكامنة في الزناد، والحديدة التي يُقدح بها، ألا ترى أنه إذا لم يكن في الزناد نارٌ لا تفيد تلك الحديدة شيئا؟". المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. قدمة وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت، ص: **38**.

(2) رسائل الجاحظ، ج**4**، ص: **196**.

وإذا كانت هذه النصائح قد وردت على سبيل الإجمال، فإن الجاحظ يستحضر مقاما له خصوصيته، وهو مقام منازعة تجمعنا بخصم ضعيف لا نرغب في إحراجه وإظهار ضعفه، إنما نرغب في حفظ المودة التي تجمعنا به، لأن ذلك يخدم أهدافنا التواصلية على نحو من الأنحاء. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الطريقة المثلى للتواصل معه على سبيل منازعته في الرأي؟

يجيب الجاحظ بقوله، إن المتكلم في هذا المقام المخصوص، عليه أن يخلِّف كثيرا من أدبه، "ويغض من محاسن منطقه، التماسا لمواساة خصمه في ضعف الحيلة، والتشبه به في قلة الفطنة"(1)، ويكون شأنه في ذلك شأن من هو في "سَعَةٍ وحلٍّ لأَنْ يَحُطَّ نَفْسَهُ إِلَى طَبَقَةِ الذُّلِ وُهُو عَزِيز، وَحلّ العِيِّ وُهُو بَلِيغٌ، وَيَتَحَوَّل فِي هَيْئَةِ الظَّلُومِ وُهُو ظَالِم"(2).

إن الحل إذن؛ يكمن في استعارة هيئة مُنازع ودود، وغبي أيضا (أو مُتغابٍ حسب عبارة ابن وهب الكاتب)(3) يهمُّه حفظ المودة قبل الظفر بالنزاع وإفحام المحاوَر. وهذه الهيئة الحِجاجية، يُستنفر لها، في رأي الجاحظ، الكلامُ اللفظي الملطَّف، والعلامات الإشارية الداعمة لهذا التلطيف والمؤكدة له، ستتمثل، بدون شك، في طلاقة الوجه، وادعاء ملامح الانسجام مع صفات القول المستعارة (اللَّحن – قلة الفطنة ...)، وسائر ما يحاكي هذه الإشارات.

وهذه الهيئة المستعارة هي نوع من قلب الموقف البلاغي؛ فحيث كان يُفترض أن يتصرف المتكلم بنوع من الحدة المناسبة لموقف التنازع في الرأي، وأن يظهر بهيئة المنازع العالم، نجد الجاحظ يوجِّهنا إلى خلاف ذلك تماما، لأن الموقف ليس ذا بعُد واحد، بل هو موقف

(1) رسائل الجاحظ، ج**4**. ص: **196**.
(2) نفسه. ص: **197**.
(3) نجد الحديث عن قضية "ضرورة التغابي" في بعض المواقف التواصلية عند ابن وهب أيضا، وهذا ما يرجّح اطلاعه عليها عند الجاحظ، ولاسيما أنه يصرح بأنه اطلع على كتابات الجاحظ في البيان، ولا سيما ما جاء في كتابه "البيان والتبيين". يقول: " وربما كان التغابي من الإنسان للعوام، والتغاضي لهم في الأمور العظام، أحد الطرق المستقيمة إلى بلوغ المراد منهم، لأنهم متى تصوروا الإنسان صورة من هو أعلى في الفهم والضبط منهم، حذروه، واستعملوا الاحتراس منه، فيما ينبغي أن يُحترس منه، وفيما لا ينبغي، واستشعروا في جميع أمره الحيلة منهم [...]". البرهان في وجوه البيان. تحقيق: محمد حفني شرف. مطبعة الرسالة، مصر، **1969**، ص: **215**.

مُركَّب، يستلزم إصابة هدفين في وقت واحد، أولهما الإيفاء بحق المودة، وثانيهما تصريف المنازعة بالذكاء المطلوب، وهنا تؤدي الإشارة الجسدية دورا مُهما؛ إذ سيُعوَّل عليها في إخراج القول المنازع مخرج القول المرن، والقول الظالم مخرج قول من يبدو مظلوما؛ وصحيح أن العلامة اللفظية ستؤدي دورها في هذا الاتجاه هي الأخرى، لكن تظل إشارات الجسد مهمة وحاسمة في الموضوع هي الأخرى.

والواقع أن كلام الجاحظ عن قلب مخارج القول حتى تُناسب أغراضنا في التواصل، يخلق تقاطعا واضحا مع أهم الاستراتيجيات التي يتأسس عليها الخطاب الإشهاري المرئي في وقتنا الراهن؛ فالمشهر وهو يعرض مُنتجه، يستعير هيئة صوتية -إشارية مناسبة، غالبا ما تكون هيئة الإنسان السعيد، كأن يبدو الممثل الإشهاري سعيدا وهو يستهلك المنتج المشهَر، وكأن يبدو مندهشا، وهو يسأل عن ثمنه فيجده بخسا، أو يقف على خصائصه أو حلاوته (إذا كان الأمر يتعلق بمُنتج يُؤكل أو يُشرب)، فيجدهما جيِّدتين.

والظاهر أن أساس هذه الاستراتيجية هو مفهوم بلاغي أصيل في بلاغتنا العربية القديمة، وهو مفهوم "الادعاء"؛ فبالرغم من ارتباطه بالاستعارة اللغوية[1]، فإن فعاليته تبدو واضحة في تفسير الموقف المركَّب الذي يعرضه الجاحظ بشأن حفظ المودة في مقام التنازع، حيث أن المتكلِّم عليه أن يستعير هيئة يدَّعيها لنفسه، من أجل تحصيل منافعه التواصلية، والادِّعاء عليه أن يوهم بوجود تطابق بين الهيئة وصاحبها، بحيث لا يبدو الأمر مُتعلّقا بتمثيل مكشوف.

---

(1) ارتبط مفهوم "الادعاء" بعبد القاهر الجرجاني بصفة أساسية؛ فقد وظفه لتعويض مفهوم "النقل" في تفسير الاستعارة، وحسب جابر عصفور، فإن "الادعاء" عند الجرجاني يشير إلى طريقة إثبات المعنى في الاستعارة، "فأنت في قولك: (رأيتُ أسدا) تدعي في الرجل أنه ليس برجل وإنما هو أسد ومرادُك بذلك أن تثبت للرجل صفات الأسد، وتدعي أنه بلغ في شجاعته مبلغ الأسود". الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. دار المعارف، القاهرة، **2021**، ص: **230**.

ومن أبعاد ادعاء هيئة المتكلم المرن، البُعد التلطيفي الذي أشرنا إليه قبل قليل، وهو بُعد نفعي(1) شائع في الممارسات البلاغية، وفائدته تتمثل في عكس المعنى(2)، على نحو يموِّه المخاطب، ويُخفي عنه حقيقة القول، والتّلطيف قد يتحقق لُغويا فقط، بواسطة جُملة من التقنيات الأسلوبية(3)، لكن لا تكفيه الطاقات اللغوية في المقام الشفوي، ويكون مُحتاجا إلى دعم العلامة الإشارية الملائمة، وأمثلتها في نص الجاحظ موضوعِ التحليل، ذكرناها آنفا.

خُلاصة:

من خلال ما تقدَّم من التحليل والمناقشة والتأويل، نستطيع تكوين بعض الخلاصات بشأن بلاغة التواصل الإشاري في المتن المدروس، أولها أن الجاحظ تحدث بوعي مُنظَّم عن علامات البيان، وأنزل كل واحدة منها منزلتها، غير أن اهتمامَه استأثرت به العلامة اللفظية، التي تدرَّج فيها من مستواها العادي إلى مستواها الأدبي (الخَطابة والشعر) كما يقول حمادي صمود، أما بقية العلامات فقدَّم فيها ملاحظات عابرة، وإن كانت الإشارة أكثر حظا؛ إذ ساق بخصوصها نصوصا متنوعة، بعضُها تناولها نظريا، وبشكل مباشر، وبعضها أشارت إليها عرضا، أو على سبيل الحكي المؤوَّل المفتوح على بناء الدلالات الممكنة. وقد عملنا على استثمار جميع هذه النصوص من أجل تحليلها، وتقليب النظر فيها على تأويليا، من أجل الوقوف على نسقها البلاغي المفارق لنسقها العادي، وذلك ما تحقَّق بتوجيه من سؤال محوري: ما هي المعايير التي تميِّز الإشارة البليغة عن الإشارة العادية أو غير البليغة؟

---

(1) يشير طه عبد الرحمان إلى أن المفاهيم الأخلاقية المؤطِّرة للخطاب، مثل التلطيف واللباقة وغيرهما من المفاهيم، تحكمها أحيانا خاصية "الربح والخسارة" النفعية، وهذا ما يصدق على البعد التلطيفي في نص الجاحظ المذكور بصورة واضحة. غير أن طه عبد الرحمان ينتقد هذه الخاصية من زاوية أخلاقية؛ إذ يرى أنها تجعل "العمل التهذيبي للتخاطب أشبه ب(المعاملة التجارية) منه بالتعامل الأخلاقي، إذ يصير متقوِّما ب(الخدمات) التي يقدِّمها كل من المتكلم والمخاطَب [...]ومتى صار العمل التهذيبي قائما على مفهوم الخدمات والمصالح، فلا يمكن أن يكون عملا تهذيبيا خالصا [...]". اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط**1**، **1998**، ص: **248-249**.

(2) انظر: تعريف "التلطيف" بلاغيا في موسوعة البلاغة، ج**2**، ص: **449**.

(3) انظر تحليلا أسلوبيا للبعد التلطيفي في إحدى رسائل الجاحظ: حسن الطويل: الوجوه الأسلوبية في الخطاب الحجاجي، رسائل الجاحظ أنموذجا. دار النابغة، مصر، ط**1**، **2022**، ص: **109-114**.

حاولنا التفاعل مع هذا السؤال من خلال محورين، محور الإشارة غير البليغة، ومحور الإشارة البليغة، وفيهما معا وقفنا على جُملة من المعايير المقوِّمة للتواصل الإشاري، وهي:

- ضابط "الأصالة وعدم التكلُّف": كلما بدا التكلُّف واضحا على المتواصل، ظهر بمظهر خائب، وفقدت علامتُه درجتها التأثيرية، واستثقل المخاطَب متابعته.
- ضابط "التوفُّق السياقي لاستعارة العلامة الإشارية": يمكن إحلال علامة إشارية محلَّ أخرى مُتوقَّعة من طرف المتلقي، لكن ذلك رهين بالانسجام مع ظروف السياق وأهواء المتلقي.
- ضابط "ترشيد العلامة الإشارية بقيم التواصل الأخلاقية": وهنا نستحضر حكاية القاضي عبد الله بن سوار الذي أخرج قيما أخلاقية تواصلية مهمة من فعله التواصلي (التواضع – العفوية – الأصالة ...)، وأحلها محلها قيما أخرى سلبية (التزمت – الترفع ...)، ففشل في مسعاه التواصلي فشلا ذريعا.
- ضابط "اختيار الهيئة الإشارية الملائمة للمقام": على المتواصل أن يقرأ السياق الموضوع أمامه، لكي يختار هيئة ظهوره المناسبة، ويحدد العلامات الإِشارية المحقِّقة لذلك، والجاحظ قدّم نماذج متعددة لهيئات الظهور (هيئة الصَّبي أمام المتعلمين– هيئة المنازع المفحِم أمام الخصوم والحشود المتابعين للمنازعة...).
- ضابط "خلق الانسجام بين الإشارة واللفظ": على الإشارة أن تكون عونا جيدا للفظ، بواسطة تمثيلها الحركي لفحواه على نحور جيد ودقيق.

المصادر والمراجع:

–العربية والمُترجمة:

- ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان. تحقيق: محمد حفني شرف. مطبعة الرسالة، مصر، **1969**.
- أبو الحسن الرماني: النكت في إعجاز القرآن. نُشرت الرسالة ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف، مصر، ط**3**، **1976**.

- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين. تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**2**، **1989**.
- إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ. دار الثقافة، الدار البيضاء، ط**1**، **1984**.
- أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة. ترجمة: أحمد الصمعي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط**1**، **2005**.
- ت. أ. سلوان: موسوعة البلاغة. ترجمة: نخبة. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط**1**، **2016**.
- الجاحظ: الحيوان. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط**2**، **1965**.
- الجاحظ: رسائل الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط**1**، **1979**.
- الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط**7**، **1998**.
- حسن الطويل: الآفاق الجديدة لتدريس اللغة العربية وآدابها، مقترحات تطبيقية. دار عالم الكتب الحديث، الأردن ط**1**، **2022**.
- حسن الطويل: الوجوه الأسلوبية في الخطاب الحجاجي، رسائل الجاحظ أنموذجا. دار النابغة، مصر، ط**1**، **2022**.
- حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، **1981**.
- رشيد يحياوي: التبالغ والتبالغية، نحو نظرية تواصلية في التراث. دار كنوز المعرفة، الأردن، ط**1**، **2014**.
- ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. قدمة وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت.
- طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط**1**، **1998**.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، مصر– دار المدني، جدة، **1992**.
- عبد الله الكدالي: بلاغة الحجاج عند الجاحظ، المفهوم والمسارات والأصول. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد **104**، **2018**.
- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر. مطبعة عين برانت، وجدة، **2013**.

- عيد بلبع: نشأة البلاغة العربية. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد **104**، **2018**.
- محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها. أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط**1**، **1999** .
- محمد مشبال: البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج. منشورات كلية الآداب، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، ط، **2010**.

باللغة الفرنسية:

-Courtés Joseph: Rhétorique et Sémiotique, De quelques divergences et convergences. In: Revue des Sciences Religieuses, la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, tome **52**, fascicule **3-4**, **1978**.

بيانية خطاب الصمت في الموروث البلاغي العربي: الأنمــاط والــدلالات

د. عبد الرحمن إكيدر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية
جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء

توطئة:

يعد موضوع "التواصل" من أبرز الموضوعات التي استأثرت باهتمام الباحثين والدارسين، وقد تجاذبت قضاياه حقول معرفية متنوعة كالسوسيولوجيا واللسانيات والفلسفة والإعلام والهندسة إلخ ... وقد أدى هذا التنوع في الدراسات حول التواصل إلى بروز مفاهيم متباينة ونظريات متعددة، خصوصا وأنه قد يتخذ مجموعة من الأشكال، فقد يكون التواصل عن طريق اللفظ، كما قد يكون عبر الإشارة والإماءة والكتابة، بل إنه قد يكون صامتا أيضا.

وقد توقف التراث البلاغي العربي مليا عند هذه الأشكال التواصلية. وسيكون التركيز في هذا البحث منصبا على النمط التواصلي الذي يتحقق عبر الصمت، أو ما يسمى بالتواصل الصامت. وذلك بالنظر لحضور هذا النمط اللافت عند البلاغيين والشعراء القدامى، فقد حاولوا استنطاق دلالات الصمت وبيان أسراره وخفاياه. فالصمت ظاهرة يصعب تفسيرها وتأويلها، فهو حامل لمواقف متعددة من أحوال الذات الفردية والأنا الجماعية، يلازم الكلام وينازعه الوجود، ويحرك في السامع الفضول لمعرفة ما تستر عليه المتكلم. كما عُدّ الصمت في التراث الأدبي بلاغة قائمة بذاتها، وهذا ما تكشف عنه مجموعة من النصوص التي تبرز هذه الخاصية. مما يدفعنا لطرح التساؤل الآتي: كيف يكون ما لا يقال بليغا؟ أي كيف يحكم على الصمت بكونه كذلك والحال أن البلاغة سمة للقول؟

البلاغة والوظيفة التواصلية:

تتضمن عدد من مقولات البلاغيين العرب إشارات للعلاقة التي تجمع البلاغة بالعملية التواصلية، حيث يعرف مثلا أبو هلال العسكري (ت. **395** هـ) البلاغة بأنها "كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه من نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"(1). وكذلك إشارة سنان الخفاجي (ت. **466** هـ)، للوظيفة التبليغية في تحديده لشروط البلاغة، ويدل على ذلك قوله: "ومن شروط الفصاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام ظاهرا جليا لا يحتاج إلى فكر في استخراجه، وتأمل لفهمه (...) والدليل على صحة ما ذهبنا إليه (...) أن الكلام غير مقصود في نفسه وإنما ليعبر الناس عن أغراضهم ويفهموا المعاني التي في نفوسهم"(2).

وقد اقترن مفهوم التواصل عند الجاحظ (ت. **255** هـ) بالإبانة عن المعاني، حيث يقول صاحب البيان والتبيين: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك

(1) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، **1986**، صص **10 – 11**.

(2) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، **1982**، ج **1**، صص **220 – 221**.

الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[1]. يحيل كلام الجاحظ في تعريفه للبيان على مسألة إبانة المعاني سواء أكانت معلنة أم مضمرة، محددا غاية عملية التواصل في تحقيق الفهم والإفهام، وقد استعرض في هذا التعريف عناصر العملية التواصلية: القائل – السامع – الرسالة – القناة – الشفرة. والملاحظ أن الجاحظ أخرج مفهوم التواصل من دائرته الضيقة التي تعتمد على المنطوق فقط، فجعل "جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء، لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال وتسمى نصبة"[2]. وهذا يدل على أن الجاحظ لم يحصر تحقق عملية التواصل في المنطوق فقط، وإنما تتحقق في عدد من الأشكال كالكتابة والإماءة أو الحال الناطقة بالدلالة التي سماها (النصبة) وهي الناتجة عن التأمل والتفكر.

في تقديم الصمت على الكلام:

تطرقت العديد من المصنفات الأدبية العربية القديمة لثنائية الصمت والكلام، وقد اختلفت وجهات النظر تجاه هذه الثنائية، فعدد من الأدباء آثروا الكلام على الصمت، بينما آثر البعض الآخر الصمت على الكلام؛ مبينين فضله ومنزلته. وقد خص الجاحظ هذا الموضوع بعدد مهم من الرسائل، لعل أبرزها: رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ورسالة تفضيل النطق على الصمت، ورسالة المعاش والمعاد، ورسالة في البلاغة والإيجاز، وفي الجزء الأول من البيان والتبيين (باب الصمت)، وفي الجزء الأول من كتاب الحيوان، وهذا الحضور المكثف ينم عن مدى أهمية هذا المبحث عند الجاحظ.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1988، ج 1، ص 76.
(2) نفسه.

يرتبط الصمت بعدد من العبادات، فقد عد عبادة من غير عناء، فالصمت مقدم إلا عن قول الحق وصون اللسان عن اللغو، فقد دعا الرسول (ص) إلى حفظ اللسان واستقامته، والإمساك عن اللغو، قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"[1]. ويشير الجاحظ أن الصمت بر وعبادة، يقول: "عن عبد الله بن المبارك عن بعض أشياخه، عن الشعبي قال: قال عيسى ابن مريم عليه السلام: البر ثلاثة: المنطق، والنظر، والصمت. فمن كان منطقه في غير ذكر فقد لغا، ومن كان نظره في غير اعتبار فقد سها، ومن كان صمته في غير فكر فقد لها، وقال علي بن أبي طالب: (أفضل العبادة الصمت، وانتظار الفرج)"[2]. كما بوّأ الجاحظ الصمت مكانة الريادة في طلب العلم والإقبال عليه، وما يرتبط بذلك من حسن الانصات "وكان يقال أول العلم: الصمت، والثاني: الاستماع، والثالث: الحفظ، والرابع: العمل به، والخامس: نشره"[3].

إن المتمعن في مؤلفات الجاحظ ورسائله يجد أنه بيّن المواضع التي يحسن فيها الكلام وتلك التي يحسن فيها الصمت، معتبرا أن الصمت أحيانا قد يكون أفضل من الكلام حسب المقامات التي يفرضها؛ فقد يكون الصمت مسلكا للنجاة وطلبا للسلامة، فرب كلمة تجر صاحبها إلى متابعات، وقد تهوي به في متاعب قد تصل إلى درجة الهلاك، يقول الجاحظ: "«أسكتُ فأسلم، وأسمع فأعلم». و«لا تسمع الناس يقولون: جلد فلان حين سكت، ولا قُتل فلان حين صمت، ونسمعهم يقولون: جُلد فلان حين قال كذا، وقُتل حين قال كذا وكذا». و«رحم الله من سكت فسلم»"[4].

---

(1) رواه البخاري ومسلم. انظر: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط **1**، **1422** هـ، ج **8**، ص **32**. (الحديث رقم **6135**).

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج**1**، ص **297**.

(3) نفسه، ج **2**، ص **198**.

(4) نفسه، ج **1**، ص **270**.

وقد حث البلاغيون والشعراء على لزوم الصمت، وقالوا لو كان الكلام من فضة لكان السكوت من ذهب، وأشاروا إلى أن الصمت حكم وقليل فاعله. يقول ابن المقفع (ت. **142** هـ): "اعلم أن لسانك أداة مصلتة، يتغالب عليه عقلك وغضبك وهواك وجهلك. فكل غالب عليه مستمتع به وصارفه في محبته، فإذا غلب عليه عقلك فهو لك، وإن غلب عليه شيء من أشباه ما سميت لك فهو لعدوك. فإن استطعت أن تحفظ به وتصونه فلا يكون إلا لك، ولا يستولي عليه أو يشاركك فيه عدوك، فافعل"[1].

ويقول أبو نواس (ت. **198** هـ):

مُت بِدَاءِ الصَّمْتِ خَيرٌ ... لَكَ مِن دَاءِ الكَلَامِ

رُبَّ لَفْظٍ سَاقَ أجَا ... ل نِيَامٍ وقِيَامِ

إِنَّمَا السَّالِمُ مَن أَلْ ... جَمَ فَاه بِلِجَامِ[2]

ويقول أبو العلاء المعري (ت. **449** هـ):

وَاصْمُتْ، فَإِنَّ الصَّمْتَ يَكْفِي أَهْلَهُ ... والنُّطْق يُظْهِرُ كَامِنًا وَيُقرر[3]

فبالصمت يسلم المرء وينجو من دواعي الهلاك والردى، ويكبح جماح اللسان عن الانفلات والانحراف. يقول أبو حيان التوحيدي (ت. **414** هـ): "كم من دم سفكه فم. كم إنسان أهلكه لسان. رب حرف أدى إلى حتف. لا تفرط فتسقط. الزم الصمت وأخف الصوت. من حسنت مساعيه طابت مراعيه"[4]. وقالوا ليس شيء أحق بطول سجن من لسان، وقالوا اللسان سبع عقور، ويضيف أيضا: "والزم الصمت إلى أن ترى هلكك فيه، والزم

---

(1) ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، **1974**، ص **106**.

(2) ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت، ص **62**.

(3) أبو العلاء المعري، اللزوميات، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، (د.ت)، ج **1**، ص **321**.

(4) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط **1**، **2003**، ج **1**، ص **245**.

النطق إلى أن ترى ضياعه عنك"[1]. فكثرة الكلام تذهب الوقار، وتسقط اللسان في آفة الكذبة والبهتان والغيبة مما يوقع في المعصية والرذيلة.

في بلاغة الصمت:

يرتبط مفهوم الصمت لغويا بالسكوت والامتناع عن الكلام وانحباس النطق. غير أن الصمت قد يلعب دورا تبليغيا في العملية التواصلية، فيكون ما لا يقال بليغا، وهذا يدعونا لتجاوز تلك الدلالات اللغوية التي يحملها لفظ الصمت، والنظر إليه باعتباره سياسة في القول يبلغ بها المتكلم مقاصد وأغراض معينة كان يبلغها بالقول المنطوق في نطاق عملية تقوم على استدراج المتلقي إلى قول ما سكت عنه القائل. وفي هذا الصدد يشير عبد الله البهلول إلى أنه "إذا كانت المعاجم اللغوية تعرف الصمت بكونه نقيضا للكلام. وكان التصور السائد يستجيد الصمت في مواضع معدودة تعد بديلا منه موازيا له، فإن للصمت في الخطاب الأدبي من العلامات والمواضع والوظائف ما يجعل الخوض فيه بحثا أقرب إلى المغامرة لكونه يستوجب من الباحث تأملا في مواضعه وترويا في رصد علاماته وتمليا لمحاسنه كما يشترط منهجا دقيقا يُحترس فيه من وجوه الخُدع. ومرجع ذلك إلى أن النقد لم يسبر أغوار الصمت بعمق ولم يضرب بعيدا في مجاهله. لذلك انطلقنا في هذا العمل من اقتناع بأن البيان العربي لم يتأسس على فضل اللسان فحسب وإنما كانت لأنواع من الصمت فيه بلاغة وإبلاغ، فما الصمت مكروها في مواضعه ولا بليغ القول نافذا نفاذ الصمت في ذلك الموضع. فللصمت عن الكلام وفي الكلام من حسن الموقع وإصابة المعنى ما لا تؤديه عبارات فحول الخطباء وكبار البلغاء، وهذا المنطلق يجعل مدار البحث على نوع من الصمت لا يعد نقيضا للكلام وإنما هو في حكم الملفوظ به مرادف له وأزيدُ إفادة منه"[2].

---

(1) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط **1**، **1988**، ج **5**، ص **7**.

(2) عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة القول، التسفير الفني صفاقس، تونس، ط **1**، **2007**، ص **20**.

لقد بينت مجموعة من النصوص التراثية أهمية الصمت في بلاغة الإبانة وتحقيق التواصل، ولعل أبرز ما يدل على ذلك أن الصمت عد عنصرا من عناصر تعريف البلاغة القديمة، فكلّ صامت ناطق من جهة الدلالة، وقد سئل عبد الله بن المقفع: ما البلاغة ؟ فقال: "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة. فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز، هو البلاغة"(1). وفي هذا القول تركيز على السامع والمتكلم معا، لأنهما يمثلان طرفي التواصل ولو كان هذا التواصل صامتا.

وقد أفاض البلاغيون في مدح الصمت وتمجيده، وبينوا أن الصمت بلاغة قائمة بذاتها وقد تكون أبلغ من بلاغة الكلام التي قد تكون أحيانا عاجزة عن إبلاغ الصوت والتعبير الدقيق وما يجول في النفس من مشاعر وخواطر. يقول الجاحظ: "الصمت في موضعه ربما كان أنفع من الإبلاغ بالمنطق في موضعه، وعند إصابة فرصته. وذاك صمتك عند من يعلم أنك لم تصمت عنه عياً ولا رهبة. فليزدك في الصمت رغبةً ما ترى من كثرة فضائح المتكلمين في غير الفرص، وهذر من أطلق لسانه بغير حاجة."(2)

لقد بيّن الجاحظ أن الصمت قد يكون أبلغ في العملية التواصلية وأنفع من الكلام، وقد استثنى في هذا النص ضربين من الصمت، الأول صمت العي، والثاني صمت الرهبة. ويشير عبد الله البهلول إلى أن هذا التحديد قائم "على قراءة تصنيفية لأنواع الصمت باعتماد معيار كفاءة المتكلم ومعيار ظروف انعقاد الخطاب. فالصمت عيا –في تعريف الجاحظ– هو صمت غير البليغ، لأن العي نقيض البلاغة. ولكن هذا التعريف يفترض أن يكون مفهوم

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج **1**، صص **115 – 116**.

(2) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج **1**، ص **113**.

البلاغة محددا واضحا في الذهن، وليس الأمر على ما قد نخاله للوهلة الأولى من السهولة (...) أما (الصمت رهبة) فحالة من الحالات التي تعتري المرء وتنتابه في مقام معين فتحول دون الإبلاغ والإفصاح عما في الذهن والشعور. وهي حالة متى وقعت ألجمت اللسان وخطمته وربتت الفكر وعطلت قوى النفس فهي إلى الصمت والسكون بعد أن كانت على الكلام مقتدرة تطلبه فلا يمتنع"[1].

وقد يكون الصمت أحسن إجابة وأبلغ رد، يقول صاحب الإمتاع والمؤانسة: "الصمت أوجد للمراد من النطق، والتسليم أظفر بالبغية من البحث"[2]. والصمت لسان العلم وأناة الحلم ورأس المروءة، فالصمت أعود على صاحبه من النطق، لأن الصمت عن المجهول أنفع من الجهل بالمعلوم. ويكون السكوت أولى وإذا كان الكلام يعرى من الخير، أو يجلب الشرّ؛ كما قال أبو العتاهية (ت**130**هـ):

مَا كُلّ نُطْقٍ لَهُ جَوَاب   جَوَاب مَا يكْره السُّكُوتُ

وتتجلى جلالة الصمت أيضا في كونه حصن من غير حافظ، فالعاقل يلزمه الصمت ما يرى من مذمة التكذيب، فيحجزه عما ناله السائلون ما يرى من الدناءة، قال الإمام الشافعي (ت**204**هـ):

وَالصَّمْتُ عَنْ جَاهِلٍ أَوْ أَحْمَق شَرَف   وَفِيهِ أَيْضًا لِصَوْنِ العِرْضِ إِصْلَاحُ
أَمَا تَرَى الأُسْدَ تُخْشَى وَهِيَ صَامِتَةٌ   وَالكَلْبُ يُخْسى، لعمرِي، وَهُوَ نَبَّاحُ"[3]

إن هذا الصمت الذي يكون بديلا عن الكلام، يكون المتكلم فيه قادرا على الكلام إلا أنه يلزم الصمت لدواع شخصية يمليها السياق التداولي. فهذا الصمت لا يعني السكّوت البتة؛ إنه مشاركة في كل الأحوال، وتفاعل حاسم وليس مجرد انفعال، ويندرج هذا النوع من الصمت "ضمن ما يسميه (هوفل) P.V. Heuvel (الصمت الاختياري)؛ وهو قول يفترض

(1) عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة القول، صص **28 – 29**.
(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج **1**، ص **182**.
(3) ديوان الشافعي، جمعه وحققه وشرحه: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط **3**، **1996**، ص **63**.

شيئين متلازمين: إمكانية القول ورفضه في آن معا. فالصمت بهذا المفهوم رفض لعملية تلفظية كان من الممكن أن تنجز في مقام معين. ولكن العدول عن الكلام – وقد أمكن وكان صاحبه مقتدرا عليه – إلى الصمت – وقد استُجيد وأوثر – لهو سياسة في القول تجعل الصمت من عيون الكلام، لا يعطل التواصل، بل يقويه ويذكيه. فإذا بالخواء امتلاء، وإذا بالسكون دوي. فالصمت بهذا المعنى أبلغ دلالة وأدل إبلاغا، لأنه عدم إنجاز فعل تلفظي كان من الممكن أن ينجز في مقام ما non réalisation d'un acte d'énonciation وهو فعل عدم الكلام l acte de la non parole أو عملية تلفظية غائبة un acte énonciatif IN ABSENTIA"[1]. فيكون هذا الصمت جزءا من الكلام وليس طرفه المقابل، فهو تواصل يتجاوز حدود اللغة ويعبر الآفاق ويفسح المجال لمزيد من المعنى.

لقد كان الأدباء العرب القدامى واعين بأن الذات التي تلجأ إلى الصمت هي الحكم الفيصل المحدد لطبيعة ذلك الصمت وقيمته الإبلاغية؛ تلك الأهمّية التي قد تفُوق بفصاحتها وقصديتها حتى الكلام؛ ذلك أن خطاب الصمت يجعل المخاطَب مُشارِكا المخاطِب في إنتاج المعنى، وهكذا يغدو الصمت عبارة عن حياة كاملة وموازية مليئة بالكلام والدلالات.

التواصل من خلال صمت النصبة:

يحدث التواصل الذاتي عندما يتحدث الفرد مع نفسه، فيكون المرسل هو نفسه المرسل إليه من خلال تأمل الذات وتحاورها مع مختلف الظواهر الكونية أو ما تجول به الأفكار في الذهن. لقد اهتم الجاحظ بهذا النمط التواصلي الذي يقوم على الاعتبار أو ما سماه ب(النصبة)، يقول في هذا الصدد: "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق،

(1) عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة القول، صص **37 – 38.**

فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. ولذلك قال الأول سل الأرض فقل: من أجرى أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا، أجابتك اعتبارا. وقال بعض الخطباء: أشهد أن السموات والأرض آيات دالات وشواهد قائمات، كل يؤدي عنك الحجة ويشهد لك بالربوبية موسومة بآثار قدرتك، ومعالم تدبيرك، التي تجليت بها لخلقك، فأوصلت إلى القلوب من معرفتك ما أنسها من وحشة الفكر، ورجم الظنون. فهي على اعترافها لك، وافتقارها إليك شاهدة بأنك لا تحيط بك الصفات، ولا تحدك الأوهام، وأن حظ المفكر فيك الاعتراف لك"(1).

إن هذا النمط التواصلي مبني على الصمت، حيث يكون التواصل باطنيا أكثر منه ظاهريا، ويقوم على الاعتقاد، وهو الذي يحصل بعد الاعتبار فيصير المرء عالما بالأشياء. وتكمن الدوافع التي دفعت الجاحظ إلى إبراز النمط التواصلي المكتنف في النصبة والذي يتحقق تحيينه بالنظر اللطيف والمحكم في دقائق العالم ونظامه، إلى اعتقاده الجازم بأنه يسير في الاتجاه الصحيح الذي دعت إليه عديد آيات القرآنية التي حث فيها الله تعالى على التأمل في مخلوقاته وإعمال الاعتبار والتفكر والتعقل. كالنظر في السماوات والأرض وسائر المخلوقات باعتبارها آيات دالات تحيل على عظمة الخالق. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن اعتبار تلك التغيرات التي تطرأ على جسم الانسان كاحمرار الوجه الدال على الخجل مثلا، وتقاسيم الوجه التي لا دخل للفرد في وجودها أو إحداثها، علامات صامتة دالة على كلام. يقول الجاحظ: "وجعل بيان الدليل الذي لا يستدِل تمكينه المستدل من نفسه، واقتيادَه كل من فكر فيه إلى معرفة ما استُخزن من البرهان، وحُشي من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة. فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومُعرِبة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 81.

لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبر الهزال وكسوف اللون، عن سوء الحال وكما ينطق السِّمن وحسن النَّضرة، عن حسن الحال"[1].

لقد خص الجاحظ كتاب "الحيوان" في جانبا منه للحديث عن أهم المعاني الممكن إدراجها ضمن خامس أقسام البيان وهو النصبة، يقول: "وجعل آلة البيان (...) في أربعة أشياء، وفي خصلة خامسة (...) وهذه الخصال هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصامتة والساكنة"[2]. وهكذا فإن صمت النصبة عند الجاحظ نظام تواصلي ليس كبقية الأنظمة التواصلية التي أبرزها عبر المفاهيم العامة التي خص بها اللفظ والإشارة والخط والعقد، لاتسامه بخصوصيات جوهرية ومميزات أساسية تفرقه عن تلك الأنظمة، وتحصنه بحدود متينة تفصله عنها فصلا نهائيا، وفي السياق نفسه، نجد أن أبا اسحاق بن وهب (ت.**335** هـ) أشار إلى صمت النصبة في باب [ذكر وجوه البيان]: "البيان على أربعة أوجه. فمنه بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان ومنه البيان بالكتاب"[3]، إن بيان الاعتبار، والاعتقاد عند ابن وهب يحيلان معا إلى بيان (النصبة) عند الجاحظ. وقد اعتبر عبد الله البهلول النمط التواصلي الذي يقوم على صمت النصبة ضربا عسيرا من البيان "والنصبة أو الحال أكثر الأشكال البيانية تعقيدا وأشقها على الأفهام لا تتأتى إلا بخالص الجهد لأنها أجسام خرس صامتة"[4]. نتبين إذن أن للأجرام الصامتة بيانا غير أنه بيان صعب وعزيز المنال لا يتأتى إلا لصاحب عقل قويم ونظر سليم وطالب حكمة يمحض العلم المحبة فيجود العلم له بمكنونه.

---

(1) الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط **8**، **1996**، ج **1**، ص **34**.
(2) نفسه، ص**45**.
(3) أبو الحسن إسحاق بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق: حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، **1969**، ص **52**.
(4) عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي: بحث في سياسة القول، ص **32**.

الصمت بلاغة المقموعين:

لم تكن البلاغة العربية القديمة مرتبطة منذ بداياتها بالإبلاغ الناطق والإبانة اللفظية فحسب، وإنما ارتبطت أيضا بالإبانة الصامتة، وهذا ما نلحظه عندما تنصرف دلالة الصمت إلى الاحتجاج والرفض، فتكشف بذلك عن سياقات معينة، كالقمع الذي يمكن أن يمارس على البليغ إذا نطق بما يتعارض ومسلمات العامة، أو ما يتعارض مع توجهات الدولة، وقد وسم جابر عصفور هذه البلاغة بـ(بلاغة المقموعين)، وهي بلاغة اعتمدت الصمت سلاحا لها، حيث يلحظ تكرار دال (الصمت) عند المقموعين والمهمشين من المبدعين.

لقد اعتبر الصمت وسيلة لجأ إليها مجموعة من الكتاب والشعراء الذين تتناقض توجهاتهم المذهبية والفكرية مع سلطة الدولة ومؤسساتها، كالصراع الذي شهدته الدولة العباسية منذ القرن الثاني للهجرة بين تياري النقل والعقل. يقول جابر عصفور: "وإذا ارتبطت البلاغة بالصمت أو السكوت فإنها ترتبط بما يثير تناقضه (الظاهر) مع طبيعتها الاستهلالية مفارقة تتصل بعوائق أدائها، بالمعنى الذي يجعل من دال (السكوت) علامة يوازي النطق بها لفت الانتباه إلى حضور مدلولها، وذلك في سياقات تتصل بما يُروى عن السجاد: علي بن الحسين:

يَا ربّ جَوْهَر عِلْمٍ لَو أَبُوحُ بِـــــهِ ... لَقِيـلَ لِي: أَنْـتَ مِمن يَعْبُـدُ الوَثَنَـا
وَلَا ســتَحَلَّ رِجَالُ مُسْــلِمُونَ دَمِي ... يرونَ أَقْبَح مَـا يَأْتُونَـه حســـنـا

وبما يُروى عن صالح بن عبد القدوس الذي قال:

رُبّ سِـــــــر كَتَمْتُهُ فَكَـــأَنِي ... أَخْرس أَو ثنى لِسَـــاني خَبْــــلُ
وَلَوْ أَنِيّ أَبْـدَيْـتُ لِلنَّـاسِ عِلْمِي ... لَمْ يَكُنْ لِي فِي غَير حَبْسِــي أَكْلُ"[1]

ولم يكن هذا الصمت رديف عجز عن الكلام، أو ضرب من العي، "ولكنه أقامه مقام سياسة القول يسكت عنه لإبلاغ مقاصد ما كان يبلغها القائل بالقول في نطاق خطة

[1] جابر عصفور، "بلاغة المقموعين"، ضمن (المجاز والتمثيل في العصور الوسطى)، مجلة ألف، الدار البيضاء، ط 2، 1993، صص 9 - 10.

يتخذها المتكلم في سياق الكلام إلى المخاطب. فسمة البلاغة التي يتسم بها الصمت إنما يستقيها من المواطن التي يختارها المتكلم وهو بإزاء مخاطبه يستدرجه ليقول هو ما كان سكت عنه المتكلم الأول"[1]. إن هذا الصمت يفصح عن بلاغة مقموعة تم تهميشها واضطهادها، يقول ابن وهب: "وقد يصمت الإنسان ويستعمل الكتمان لمخافة، أو رقبة، أو بإسرار عداوة أو بغضة، فيظهر في لحظاته وحركاته ما يبين عن ضميره، ويبدي مكنونه"[2]. فيكون الصمت في هذه الحالة تعبيرا بليغا وموقفا رافضا في الآن نفسه.

خاتمة:

إن دلالات الصمت في الموروث البلاغي العربي تختلف حسب السياقات والمقامات، فقد كان موضوع جدل في المفاضلة بينه وبين الكلام. والمستقرئ لهذا التراث وخاصة لمؤلفات الجاحظ يظفر بشواهد عديدة متضاربة، منها ما يشهد بفضل اللسان وسحر البيان، ومنها ما يدعو إلى الصمت ويؤثره على الكلام.

وإذا كان مفهوم الصمت في ظاهره يرتبط بالسكوت والامتناع عن الكلام وانحباس النطق، فإن باطنه يشي بثراء في كشف الحقيقة مباشرة وبلا ستار، ويسهم بذلك في الإبانة وتوصيل المعنى ونقله. إن دراسة الصمت في التراث العربي تكشف عن أنه يشكل نظاما تواصليا من الأنظمة العلاماتية غير التلفظية، والتي يمكن من خلالها إيصال الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه. وقد تبين من خلال نصوص الجاحظ والتوحيدي وغيرهما أن صمت المرء قد يكون بليغا، مبينا من خلاله عن مقاصد معينه يكشف عنها السياق التواصلي، وقد يختلف فهم الرسالة الصامتة بين طرفي التواصل، حيث يكون للصمت في ثنايا الكلام مواضع جلية ظاهرة يدركها عموم المتلقين، وخفية باطنة يقفوها الفطن ويهتدي إليها الناظر المتبصر المتمرس بالبلاغة. كما قد يكون هذا الصمت نابعا من تأمل الذات من خلال ما تخلقه من حوار

---

(1) عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة القول، ص **8**.

(2) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص **61**.

داخلي، وهو صمت (النصبة) الذي يصعب فك طلاسمه. إضافة إلى أن الصمت قد يصبح سلاحا تلجأ إليه الفئات المهمشة والمقموعة للتعبير عن مواقفها ورفضها واحتجاجها.

لائحة البيبليوغرافيا:

- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط **1**، **1422**هـ.
- بلمليح، إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم **22**، **1995**.
- البهلول، عبد الله، في بلاغة الخطاب الأدبي: بحث في سياسة القول، التسفير الفني صفاقس، تونس، ط **1**، **2007**.
- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، **2003**.
- التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط **1**، **1988**.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط **7**، **1988**.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط **8**، **1996**.
- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، **1964**.
- الخفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، **1982**.
- الشافعي، ديوان الشافعي، جمعه وحققه وشرحه: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط **3**، **1996**.
- العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، **1986**.
- عصفور، جابر، "بلاغة المقموعين"، ضمن (المجاز والتمثيل في العصور الوسطى)، مجلة ألف، الدار البيضاء، ط **2**، **1993**.
- المعري، أبو العلاء، اللزوميات، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، (د.ت).
- ابن المقفع، عبد الله، الأدب الكبير والأدب الصغير، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، **1974**.
- أبو نواس، ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت).

- ابن وهب، أبو الحسن إسحاق، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، 1969.

الصمت ووظيفته البنائية

في خطاب الحوار النبويّ

دة. لطيفة محمد علي محمد الفارسي
كليات التقنية العليا،
دولة الإمارات العربية المتحدة

المقدمة

قبل أربعين سنة خلت من مبعث النبوّة كان الصمت، ثمّ كان تحنّث النبوّة به في غار حراء، وقبل ذلك كانت البشرية ممتلئة بالكلام شعرا ونثرا وتمجيدا للبشرية وللآلهة المتعددة والمؤسطرة للفكر، هذا الفراغ المجرّد من الكلام الوحياني كان تمددا للمرهِصات أن تؤذن بانبلاجه، وتهيئة لكلام سيتنزّل من السماء ليقطع هذا الصمت الذي بلغ حينا من الدهر بكلام ربانيّ يحطِم ما تحته، وكلام نبويّ شريف ليس كمثله شيء من كلام البشر.

لقد كان الصمت الذي استبق مبعث النبوّة إيذانا بامتلاء معنويّ نورانيّ للبَدء بانقلاب كلاميّ يُحدث هِزة للمتصوّرات البشرية، ويبني وعيا على أنقاض أفكار تصنّمت وضازت البشرية ردحا من الزمن، فكان على الصمت أنْ يحضر كي يدع البشرية تهيم في آخر قولة وثنية مغرقة في التعصّب والجهل الدينيّ، فيكون من بعد الفتح العظيم لأذهان البشر عبر خيول الحقائق الساطعة التي تزيل ليل الضلال وتبيده بأنوارها.

إنّ الصمت الذي تروم الدراسة الاشتغال عليه في كينونته صمت نبويّ في خطاب حواريّ شريف، وهو سمة ضامّة للأسلوبية النبوية تكاد تسم جميع الخطابات النبويّة؛ لكنّه في الحوار أكثف وأكثر حضورا وترددا، حتى بات عنصرا مفصليا في غالبه، يعيد تشكيل البنى الذهنية والبنى التشكيلية في الخطاب، ويمنحه طاقة دلالية واسعة، فإذا كان الكلام صوتا ومعنى، فإنّ الصمت فراغ زمنيّ يسمح للمعنى بالمثول بقوّته وحمله الدلاليّ، لينتظم عليه نسق خطاب الحوار النبويّ مفتتحا به ومختتما به، وهو في طيّاته يشتبك بالبنية الخطابية ليعيد تنظيمها، ويملأ البنى العميقة المحيلة عليه غنى وإمكانات تعبيرية أكبر، هذا التناوب بين الحضور والغياب مدرَك من قبل المخاطَب، ومتوقَّع في أحايين التنزّل الوحياني.

تبرز الحدود الفاصلة بين لحظة التلفّظ ولحظة الصمت؛ لتمنح المخاطَب الذي يعدّ محور القصد النبويّ فرصة استعادة الفهم للتصوّرات الجديدة التي يراد انغراسها بين هاتين اللحظتين الفاصلتين، وعلى حافّة الخطاب تتضح هذه المقاصد ليبدأ الصمت من جديد مثبّتا لها، ومفسحا لمرحلة الفعل الحضاريّ بتشوف المعنى في قوله تعالى: **(لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ)**، الصف: **9**، وبذا يغدو الصمت حدثا خطابيا له وجوده البنيويّ البيّن المعالم والوظيفة، مندمجا في البنية الخطابية مستحثّا البنى التركيبية على الاندفاع أفقيا في تتابع حواريّ يضاعف الدلالة ويوسّع البنية وينظّمها.

يتغيّا هذا البحث دراسة النسقية التي يحضر فيها الصمت طيّ خطاب الحوار النبويّ بأسلوبيته المميزة، مؤديا وظيفة تركيبية بنائية مهمة في الخطاب، إذ يفترض افتراضا مفاده: أنّ الصمت في خطاب الحوار النبويّ يسهم في تهيئة المخاطبين للخطاب النبويّ، أو تنظيم بنية الخطاب طيّ التحاور، أو الكشف في نهاية الخطاب عن تمام الفائدة الحاصلة في ذهن السائل ليعلن عن الحدود التركيبية للجمل، وهو بهذه المصاحبة التي يسكتنّ فيها آنَ التخاطب يؤسلب خطاب الحوار النبويّ ويؤنسقه وفق خصوصية ذات مقصدية شريفة تكثّف الدلالة وتُعِين على الإبانة.

يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن الإشكالات التي يضمرها هذا الافتراض، هي: هل للصمت خيط جينالوجيّ متجذر النبوّة كي يأتي الخطاب منطبعا به أسلوبيا؟ وهل هناك ما يميّز حضور الصمت في خطاب الحوار النبويّ على وجه خاصّ؟ وكيف ينتسج الصمت في بنية خطاب الحوار النبويّ؟ وما هي فاعلية الصمت الوظيفية والبنائية في خطاب الحوار النبويّ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات يتوخّى البحث منهج تحليل الخطاب، مع توسّله بالمنهج البنيويّ في تحليل البنى التركيبية، استجلاءً لمزية الصمت الفاعلة فيه.

إنّ الدراسات المتناولة للصمت في الخطاب النبويّ كثيرة جدا في، لكنها –حسب علم الباحثة — لم تطرق فعليته البنائية، ولم تنظر معالمه ومزاياه الدلالية في خطاب الحوار النبويّ على وجه خاصّ؛ لذا سعى البحث إلى اكتناه ذلك في مبحثين:

- المبحث الأول، نصّ على: اشتباك الصمت والكلام في خطاب الحوار النبويّ، وقد وقع في ثلاثة مطالب: الأول: منشأ خطاب الحوار النبويّ، والثاني: مدلولات الصمت في خطاب الحوار النبويّ، والثالث: السمات المائزة للصمت النبويّ، والرابع: أسلوبية الصمت في خطاب الحوار النبويّ.

- أما المبحث الثاني، نصّ على: بنائية الصمت وانتساجه في بنية خطاب الحوار النبويّ، جاء في مطلب واحد، هو: الاشتغالات البنائية للصمت في خطاب الحوار النبويّ، وقد خُتِم البحث بخاتمة متلوّة بتوصيات بحثية.

توطئة

يمكننا أنْ نتفق على أنّ الجنس الخطابيّ الواحد يتحدد أسلوبه وتبرز عناصره البنائية التشكيلية وفق نمطيته الخاصّة التي تمنحه شكله الخاصّ ووظيفته البيانية، بمعنى أنّ الخطابات على تباينها الشكليّ تستدعي عناصر قد تؤدي أدوارا مفصلية فيها من حيث التشكيل والدلالة، وفي الخطابات الحوارية تتصاعد فاعلية هذه العناصر في منح الوحدات البنائية في الخطاب فاعليتها الخطابية، إذ تُسنَد إلى هذه العناصر أفعالا تحرّك وحدات الخطاب البنائية نحو التشكيل النهائيّ له، فالصمت – الذي هو اشتغال هذه الدراسة – يعدّ عنصرا بنائيا مفصليا في خطاب الحوار النبويّ؛ فانطبع الخطاب بسبب منه بسمات خطابية مائزة وسمت خطاب الحديث النبويّ الشريف في إطاره العام، وخطاب الحوار في شكله الخاصّ.

إنّ أكثر استجلاء للصمت النبويّ يمكن أنْ يتمظهر بخصائصه ووظائفه في خطاب الحوار الذي يعدّ نوعا خطابيا مستقلّا له حدوده المائزة عن بقية أنواع الخطاب النبويّ؛ ذلك لارتباطه بالرسالة النبويّة، واحتذائه للحوارات القرآنية التي أسست للأنساق التخاطبية المباشرة، وقد كان السؤال هو المكوّن البنائيّ المتواريّ – في قليل من الأحيان – المسبّب لظهور هذا التشكّل الخطابيّ بنمط له فرادته الشكلية والدلالية المستقلة، بحكم القوة الدافعة نحو تشكّل هذا النوع من الخطاب الماثلة في تأسيسات خطابية كثيرة في القرآن الكريم مبتدئة بقوله تعالى: (**يَسْأَلُونَكَ**) البقرة: **215**، ولا نحجّر أسباب تكوّن خطاب الحوار النبويّ في فاعلية السؤال،

بل إنّ المهامّ النبويّة المتعالقة بالرسالة السماوية الماثلة في المقاصد التبليغيّة والتأسيسيّة والتبيينيّة حتّمت وجود نوع الحوار بين الخطابات النبويّة في بنيته المستقلة.[1]

يظهر اشتغال الصمت في بنية خطاب الحوار النبويّ في أسلبة فاعلة متعالقة بالمقاصد النبوية وسياق الموقف الخطابيّ، إذ يسهم الصمت في تحريك فضاء البنية نحو التمدد أو الانحسار، وإنّ أهميته تكمن في بنائيته الناظمة لمفاصل الخطاب؛ لذا كان" ينبغي أنْ يبقى الكلام في صلة مع الصمت الذي بعث نفسه منه."[2] بوصفه متعاورا مع الكلام على بنية خطاب لا يمكن أنْ تكون مساوقة للبنى البشرية العادية.

المبحث الأول: اشتباك الصمت والكلام في خطاب الحوار النبويّ

إنّ الحدود البنائية المائزة بين الصمت والكلام تُستجلى بوضوح في خطاب الحوار النبويّ، ولعلي لا أبالغ إنْ قلت: إنّ موطن الصمت النبويّ الحقيقيّ هو الحوار، وما عداه من خطابات فهي مشتقة له ومتوسّلة حضورها منه، لذا فهو ينماز في موضعية وظائفيته إطار التواصل النبويّ مع المتلقين، ولابدّ من التنبيه على أنّ: الطبيعة النبوية منطوية في كينونتها على الصمت بحكم ما تدركه النبوة من حقائق ربانية حول الإنسان، والموجودات، والكون، والمصير، وعظمة الذات الإلهية؛ تجعل الذات النبوية منحازة إلى الصمت، وهو ما نستدلّ عليه من قول جابر بن سمرة –رضي الله عنه– عن النبيّ –صلى الله عليه وسلم-: "**وَكَانَ طويلَ الصَّمْتِ**"[3] هذه الطبيعة في حدّ ذاتها ردة فعل على كلّ المدركات التي استوعبتها النبوّة، باستلهام قول بيكارد: "الصمت هو الأساس الطبيعي للانهائية العقل المتعذّرة القياس، إنّه على أيّ حال الأساس الطبيعي للعقل الذي لا يوصف بلغة العقل، يربط العقل بالصمت، يجعله في بيته، في

(1) - ينظر إيضاحه في فصل: (استقلالية خطاب الحوار النبويّ وتداخل أساليب الخطاب): الفارسي، لطيفة محمد، بنية النصّ وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبويّ الشريف، دار كنوز المعرفة، عمّان – الأردن، ط**1**، **2022**م، ص **281**

(2) - بيكارد، ماكس، عالم الصمت، ترجمة: قحطان جاسم، دار التنوير، بيروت، ط**1**، **2018**م، ص **42**

(3) - أخرجه الإمام أحمد، في مسنده، حديث: جابر بن سمُرة السُّوائيّ، (ص **405**)، (رقم: **20810**)، حكم الحديث: حسن.

عالم الصمت."[1] لكنّ هذا الصمت يبدّده الخطاب الذي هو من مقتضايات الرسالة النبوية، فالخطاب النبويّ مبني على الصمت رغم سعة اللغة عند الأنبياء وخصوصية البلاغة النبوية.[2]

في مقابل الصمت المنمازة به النبوّة يكون الكلام طيّ المقاصد الرسالية النبوية، فالعلاقة بين الصمت والكلام في سياق النبوّة علاقة متعالقة بالمقاصد الربانية التي أريد لها أنْ تحضر في الخطاب النبويّ الحواريّ، فإذا كان الصمت فعلا لازما للنبوّة، فإنّ الكلام فعل متعدٍ من النبوّة إلى المخاطبين؛ لتأدية الرسالة الربانية،[3] يشبك الصمت النبويّ الكلام بخيط المعنى والمقصد، فإيقاع الكلام وحضور الصمت فيه أو قبله أو في ختامه إنما تأكيد على المعنى، ومنح مسافة زمنية ليُتعقّل ويُفهم ويوعَى، وهو ما سيأتي تفصيله.

المطلب الأول: منشأ خطاب الحوار النبويّ

تتوقف استقلالية المعمار الشكليّ في بنية أي خطاب على أسباب مردّها إلى السمات التواصلية التالية: مقاصد الخطاب، ونوع المشاركة فيه، وطريقتها، ونوع القناة الممررة له، ووجهه،[4] لكنّ الخطاب النبويّ يتوقف تنميطه بشكل مستقلّ وفق مقاصد القرآن الكريم التي تضطلع النبوّة بها، ومضامين الوحي المراد إيصالها، وأسلوبية النبوة، ومجال فهم المخاطَب، وجهة الخطاب.

لعلنا ننطلق في بيان السمات البنائية للصمت من سمات الخطاب المستكنّة فيه؛ ذلك أنّ الصمت تلتبس به سماته وتتعالق به وظائفيته بدءا من الخطاب الذي يندرج فيه، وتظهر معماريته الميتا نصية بيّنة طيّ الخطاب، بله وتظهر دواعي حضوره متلبسة بدواعي حضور

(1) - بيكارد، ماكس، عالم الصمت، ص 43

(2) - من قول الشافعيّ (204 هـ): "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها لفظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ." [الشافعيّ (204هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: عبد الفتاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، ط2، 2010م، ص 49]

(3) - مستلهَم من: لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2019م، ص 29

(4) - المتوكّل، أحمد، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013، ص 487

الخطاب ذاته – التي ستُذكر لاحقا–، وللخطاب الحواريّ منشؤه: **القرآنيّ**، **والرساليّ النبويّ**، **والتصوّري**، هذه الأسباب التي أنشأته تسوّغ للصمت حضوره في خطاب الحوار النبويّ، وتجعل له بلاغة خاصّة متباينة عن الخطابات الأخرى.

أولا: المنشأ القرآني

يستحثّ القرآن الكريم الخطاب الحواريّ النبويّ الذي يبيّن أنّ الأسئلة أنوية خطابية للتحاور بين النبوّة والناس أجمعين في قوله تعالى: (**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**) الأنبياء: **7**، وأنّ هذا التحاور ضرورة لتبليغ الوحي ومقاصده، وأنّ حضور هذه الأسئلة حضور طبيعيّ، أيا كانت مجالات هذه الأسئلة أو مقاصدها أو طبيعتها، لذلك ظهرت الأسئلة القرآنية التي تبرز تجاوب المخاطَب ورغبته في الفهم والتبيّن عبر فعل التساؤل المخبّيء لدلالات تبرز اختلاف انهمام المتلقين في التصورات الربانية وأفهامهم لها وسياقاتهم في قوله تعالى: (**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ**) البقرة: **215**، وقوله تعالى: (**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ**) البقرة**217**، وقوله تعالى: (**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ**) البقرة: **219**. أظهرت هذه الأسئلة ضرورة استدعاء الحوار بمركزيته النبوية؛ ليصار نمطا خطابيا مستقلا عن أنماط الخطاب الأخرى، كالخبريّ، والقصصيّ، والمثَليّ، والدعائيّ، وغيرها من أنماط الخطاب النبويّ.[1]

ثانيا: المنشأ الرساليّ النبويّ

تجّلى المنشأ الرساليّ في استحثاث النبيّ –صلى الله عليه وسلم– الصحابة –رضي الله عنهم– سؤاله عن أمور دينهم ودنياهم فيما رواه أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: **خَرَجَ حِينَ زَاغَتْ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَذَكَرَ السَّاعَةَ، فَذَكَرَ أَنَّ فِيهَا أُمُورًا عِظَامًا، ثُمَّ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ**

(1) - يُنظر: تفصيل أسلوبية هذه الخطابات واستقلاليتها: الفارسي، لطيفة محمد، بنية النصّ وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبويّ الشريف.

شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا."[1] فنشأ عن ذلك خطاب حواريّ مباشر متعالق بالقصد النبويّ التبييني والتبليغيّ، والسؤال مثابة النواة التي أنشأت هذا النوع من الخطاب، يتفاعل النمط الحواريّ مع مقاصد النبوة فيؤدي إلى استجلاب عناصر -كالصمت-، تؤدي هذه العناصر آن حضورها في بنية الخطاب وظائف متعالقة بالمقاصد، وأخرى متعالقة بالمخاطب نفسه، وبمخاطبين آخرين في أزمنة أخرى، ويتسع تأثير هذه الوظائف في الخطاب بسبب مركزية النبوة التي تستجلب كلّ عنصر ليؤدي دلالات عالية شريفة وفق ظروف الخطاب وحال المخاطب، وهذا ما يميّز أسلوبية الخطاب النبويّ عن الخطابات البشرية التي تحضر العناصر فيه وفق مقاصد وحيانية تُستجلب تلقائيا وتتحدد أهدافها وموضعيتها في الخطاب.

ثالثا: المنشأ التصوّري

يعدّ المنشأ التصوّري الأساس في انبثاق الأسئلة، بل إنّ الأسئلة هي قدر الإنسان خصوصا فيما يتعلّق بالتصورات والمعارف المحيطة به،[2] فإذا صادف تحوّلا عقديا مفاهيميا فإنّ الأسئلة لن تنفكّ عن الدوران حول الحقائق الوحيانية متوسّلة الاستفهام والاستبانة والاستيضاح، فالتمثيل الذهني للتصوّرات العقدية المقوّضة للتصوّرات المعرفية والمفاهيمية السابقة بكلّ جذورها الجينية ودلالاتها وتشابكاتها الأنطولوجية، وتطبيقاتها الإنسانية في الواقع الأنطولوجي للفرد تستحضر السؤال لتضمن استقرار كينونة الحقائق الوحيانية الجديدة وفهمها في البنية الذهنية للمخاطَب.

تتنزّل الحقيقة الوحيانية الربانية بصورتها المجرّدة في الذهن الذي يحاول تنزيلها ذهنيا وفعليا في الواقع الأنطولوجي، ولأنّ لكلّ فرد منظوره للعالم وآخر يشترك فيه مع مجتمعه، مع

---

(1) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: وقت الظهر عند الزوال، (ص **122 - 123**)، (رقم: **140**).

(2) - يقول كانط: " كُتب على العقل البشري هذا القدر الخاصّ في نوع من معارفه، أن يكون مثقلا بأسئلة ترهقه، وهو لا يستطيع صرف النظر عنها." [يُنظر: كانط، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط**1**، **2013**م، ص **17**]

اختلاف الفهوم ومنظور الإدراك، فإنّ فهم الدلالة الصحيحة للحقيقة الوحيانية يظلّ فهما مقاربا لا يتضح إلا بالسؤال المباشر للنبيّ –صلى الله عليه وسلم–.(1)

تنظّم الأسئلة بكلّ مسببات نشأتها النسق الجديد للتصوّرات العقدية في بنية المخاطَب الذهنية، وتشتبك بإنجازيتها في الواقع الأنطولجي؛ لذا يظهر إعمال هذا النسق في بنية الخطاب الحواريّ النبويّ، ومن هذه المنطلقات المهندسة لبنية الخطاب تحضر عناصره وتُستدعى لتأدية وظيفتها البنائية متلبسة بمقاصدها التي هي مقاصد النبوة ذاتها، وتتشكل بنية الخطاب بناء على معاني الذات النبوية الشريفة التي تتوخى في مقاصدها المقاصد الرسالية الربانية، فيكون انتظام بناء الخطاب متفوّقا على نظم الكلم البشريّ؛ فإذا كان نظم الكلم كامن في "... أنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتّب المعاني في النفس."(2) فإنّ في بنية خطاب الحوار النبويّ أمر يفوق ترتب الكلم وفق ترتّب المعاني في النفس، بل ترتبها يكون وفق ترتب المعاني النبوية المتوخية للمقاصد الربانية المتلبسة بالحقيقة الوحيانية، المستضيئة بالسمت النبويّ الأسلوبيّ المنسجم وفهوم المخاطبين؛ من هنا تكون بنية الخطاب الحواري مباينة لخطابات البشر الحواري.

المطلب الثاني: مدلولات الصمت في خطاب الحوار النبويّ

عند مطالعة نصوص الخطاب النبويّ الحواريّ يبصر أنّ لفظ: "**سَكَتَ**" هو اللفظ الذي ينقله الرواة لوصف ترك النبيّ –صلى الله عليه وسلم– الكلام مع قدرته عليه وتناسب ذلك ومقصدية النبوة، فإمّا أنْ يرد لفظ: "**فسكت**" كقول أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– خَرَجَ فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ: مَنْ أَبِي؟ فَقَالَ: أَبُوكَ حُذَافَةُ،**

(1) - مستلهم من: طعمة، محمد عبد الرحمن محمد، البناء المفاهيمي للتعبيرات اللسانية، دراسة في التركيب الذهني للغة، مجلة: بابل، العلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد: 8، مجلد: 28، أكتوبر، 2020م، ص 64 - 66

(2) - الجرجانيّ (474 هـ)، أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م، ص 49

ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: سَلُونِي، فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَبِيًّا. فَسَكَتَ."[1]

أو بقول الراوي: "**فسكت هُنيهة**" على نحو ما نقل أَبو مُوسَى -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: **أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دَخَلَ حَائِطًا، وَأَمَرَنِي بِحِفْظِ بَابِ الْحَائِطِ، فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ، فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ، فَإِذَا عُمَرُ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ يَسْتَأْذِنُ، فَسَكَتَ هُنَيْهَةً، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى سَتُصِيبُهُ، فَإِذَا عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ."**[2] ولم أعثر -على حدّ بحثي في صحيح البخاريّ- على راوٍ وصف فعل السكوت بلفظ "**صمت**" إلا في موضع واحد وهو ما رواه أَبو سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: **إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ، قِيلَ: وَمَا بَرَكَاتُ الْأَرْضِ؟ قَالَ: زَهْرَةُ الدُّنْيَا، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ فَصَمَتَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ.**" [3]

لعلّ شيوع لفظ "سكت" بين الرواة دالّ على وصفهم المحدد لهذا الفعل الخطابيّ الذي يومئ إلى عملية آنية في الخطاب، دالّة على أنّ الرواة قد لجأوا إلى هذا اللفظ لوصف غالب صمت النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بالسكوت؛ لأنّ دقة روايتهم للحديث النبويّ الشريف تفرض عليهم نقل الفعل الكلاميّ على وجه الدقة في بنية الخطاب آنَ التخاطب، أما الصمت فإنّه دالّ على ما هو أكبر من ترك الكلام؛ إذ يدلّ الصمت على ترك الكلام المرتبط بسياق الخطاب الخارجيّ مع ربط سياقه الداخليّ، والإبانة عن مقاصد المتكلّم المنسجمة وحال

---

(1) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: العلم، باب: من برك على ركبتيه عند الإمام أو المحدّث، (ص **44**)، (رقم:**93**).

(2) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عمر رضي الله عنه، (ص **705**)، (رقم:**3693**)

(3) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: ما يُحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (ص **1234**)، (رقم:**6425**)

المخاطَب. فالمفهوم من الصمت حسب مدلولاته اللغوية والحديثية –أي ما لمسناه من سمات في خطاب الحوار النبويّ الذي هو موضع الدراسة– أنّه عملية أوسع من ترك الكلام، مرتبطة بظروف التخاطب، وآنية الخطاب، وحال المتكلم والمخاطَب، والمقصد من الخطاب.

إنّ الصمت المقصود به في دراسة خطاب الحوار النبويّ هو: البنية التي أُضمرت أو عُدل عنها إلى معانٍ ما كانت لتتحقق بالخطاب، وكان الصمت في البنية الخطابية صمت مقصود إليه مقاصد مرتبطة بالنبوّة تطبع أسلوب الخطاب بسمات مائزة في بنيته، وما يترتّب عليه من أفعال إنجازية مؤثرة في بنية الخطاب وتشكيله.

المطلب الثالث: السمات المائزة للصمت النبويّ

يمنح الصمت خطاب الحوار النبويّ مزية نبوية خاصّة؛ ذلك أنّ خطاب النبوة خطاب شريف ليس كمثله خطاب من خطابات البشر، فمزيته من مزيّة منتجه؛ لذا فإنّه اشتغالاته في الخطاب لن تكون عبثية أو غير مقصودة، بل إنها ذات دلالة ومقاصد تمنحه طاقة معنوية مضاعفة يمكن أنْ تفيد الدراسات المعنية بالخطاب والوظائف التواصلية عبره، يمكن إجمال هذه الميّزات في ثلاث:

1- صمتٌ نبويّ منماز من الصمت الحكيم

لا يمكن فهم الصمت النبويّ إلا بدراسة الاشتباك الحاصل بين الصمت والكلام، ذلك أنّه محيل إلى تراتبية مهمة ينبغي الالتفات إليها، تقتضي هذه التراتبية أسبقية الصمت على الكلام، فمن الصمت ولد الكلام وانبعث منه، ولعلّ وضوح مقصدية الكلام وكينونته البنائية لا تكون إلّا بأسبقية الصمت عليه،[1] عبر دراسة الذات النبوية الشريفة قبل حضور المهمة الرسالية في الخطاب النبويّ، نوجزها في الانتقال من فعل الصمت وفق ما ترويه عائشة –رضي الله عنها–: "**ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ**

[1] - مستلهم من: بيكارد، ماكس، عالم الصمت، ص 31

اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ ..."[1] إلى فعل الكلام إيذانا من قوله تعالى: (**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**) المائدة: **67**.

2-صمتٌ مشكّل للسمات البنائية في الخطاب النبويّ

يجلي هذا الاشتباك مقصدية الصمت في الخطاب النبويّ، المقصدية التي تجعل منه عنصرا ثابتا يحقّق مزيات بنائية شكلية في الخطاب إذ كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم- "**طويلَ السَّكتِ، لا يتكلّم في غير حاجةٍ، يفتَتح كلامَهُ ويختِمهُ باسمِ اللهِ تعالى، ويتكلّم بجوامع الكلم، كلامهُ فصل، لا فضول ولا تقصير**، ..."[2] ومزيّة الكلام هنا من اشتقت من حضور الصمت المستبق له، فالجوامع الكلامية النبوية إنما أُخذت وجازتها من رحم الصمت، والكلام الفصل بلا فضول ولا تقصير هو في الحقيقة استحضار لمعاني الصمت وقيمته في الكلام، فجاء الكلام منطبعا بمزيّة الذات النبوية المنطبع بها الخطاب، فالإيجازية وجوامعية الكلم إنما اشتقت من الصمت الذي يعدّ سمة الذات النبوية.

3- صمت "مؤسيقٌ" في إطار رساليّ مقصود

قصد بلفظ "المؤسيق" هنا: تلك العملية المقصودة التي يدخل الصمت طيّ ثنايا بنى الخطاب النبويّ في سياق دلاليّ مؤطّر بأطر شكله البنائيّ، يؤدي فيه وظائف محدّدة من قبل المتكلّم،[3] وهو ما أظهرته معرفة المتلقين –وهم الصحابة رضوان الله عليهم- بمواضع الصمت

---

[1] - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: بدء الوحي، باب، (ص **21**)، (رقم: **3**).

[2] - أخرجه، الترمذيّ، الشمائل المحمّدية، باب: كيف كان كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ص **105**)، (رقم: **226**)

[3] - "أسيَقة ومؤسيَقٌ": عدلتُ إلى هذا المفهوم عن الصيغ الصرفية الصحيحة كـ "سياقية الصمت" أو "مساق الصمت"؛ للدلالة على عملية مقصودة يتجلى فيها فعل المتكلّم بإدخال عنصر الصمت ضمن سياق متعيّن لأداء وظيفة محددة، وهذا لا يكون إلا بوعي منه إلى دور الصمت في سياقه المتعيّن فيه. أما المفاهيم الصحيحة المذكورة فهي دالة على حضور الصمت حضورا طبيعيا قد يكون مقصودا إليه أو غير مقصود إليه في سياق محدد. وأروم من هذا العدول توضيح أثر النبوة الفاعل في عناصر الخطاب، وهو أثر مقصود مرميّ منه إلى خطاب منماز بميّزات مقدسة شريفة لا يمكن أنْ يصل إليها الخطاب البشريّ العام البتة.

ودلالاته ومدة حضوره في الخطاب النبويّ، مثاله ما رواه عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: **بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فِي خَرِبِ الْمَدِينَةِ، وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنْ الْيَهُودِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَلُوهُ عَنْ الرُّوحِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَسْأَلُوهُ؛ لَا يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، مَا الرُّوحُ؟ فَسَكَتَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ.**"(1) فالصمت هنا في موضعين: صمتٌ سابق على الخطاب النبويّ، وصمتٌ بين طيّاته، فالأول: أساسه، والثاني: سيق به ضمن سياق معروف من قبل المتلقين وهو سياق الوحي.

يرد الصمت في سياق آخر وهو سياق صمته صلى الله عليه وسلم المعبّر عن غضبه، فيما يرويه أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– خَرَجَ حِينَ زَاغَتْ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَذَكَرَ السَّاعَةَ، فَذَكَرَ أَنَّ فِيهَا أُمُورًا عِظَامًا، ثُمَّ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا، فَأَكْثَرَ النَّاس فِي الْبُكَاءِ، وَأَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: سَلُونِي، فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ السَّهْمِيُّ فَقَالَ: مَنْ أَبِي؟ قَالَ: أَبُوكَ حُذَافَةُ، ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: سَلُونِي، فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، فَسَكَتَ.**"(2)

يعدّ جثوّ عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– على ركبتيه تفطّنا منه إلى غضب النبيّ –عليه الصلاة والسلام–(3) بدلالة الصمت عليه. و"أسيقة" الصمت في خطاب الحوار النبويّ تحويل لمسار الدلالة في الخطاب، وأسلبته أسلبة مقصودة لصيقة بالسمت النبويّ ومقاصد النبوة

---

(1) -أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: العلم، باب: قول الله تعالى: ﴿وما أوتيتُم منَ العلمِ إلّا قليلا﴾ الإسراء: **85**، (ص **50**)، (رقم: **125**).

(2) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: وقت الظهر عند الزوال، (ص **122 - 123**)، (رقم: **140**).

(3) - مستدلّ عليه من رواية أبي موسى الأشعريّ قال: سئل رسول الله –صلى الله عليه وسلم- عن أشياء كرهها، فلمّا أكثروا عليه المسألة غضب." أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: الاعتصام، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلّف ما لا يعنيه، (ص **1390**)، (رقم: **7291**)

الرسالية التي لا يمكن أنْ تتلفّظ إلّا بما يوحَى، أو لا يمكن أن يقع التلفّظ في مواطن الغضب التي يُرمى بها إلى تزكية المتلقين وتعليمهم الحكمة نصا وعملا، فهذا الثبات الدلاليّ المتواصل لسياقات الصمت في خطاب الحوار النبويّ تُحاجّ السمات الأسلوبية الموسوم بها، إذ ستظهر الثبات البنائيّ الذي اشتقت منه الدلالة، وتعاورت على بنية الخطاب، محتكمين إلى السمات الظاهرية للنبوة الشريفة، والدلالات المستكنّة الخفية في أذهان المتلقين، فالصمت صمت نبويّ شريف ذو دلالات كريمة.

المطلب الرابع: أسلوبية الصمت في خطاب الحوار النبويّ

إنّ النظر الأسلوبيّ لموضعية الصمت في خطاب الحوار النبويّ يبصر من طرفه الخفيّ سمة الصمت الإخبارية التي تجيء طيّ الخطاب، إذ يقول الصمت مالا يقوله الخطاب، ويظهر خبرا حاضرا في أذهان المتلقين ضمن بنية ثانية ميتانصيّة، لا تجعل المخاطَب شريكا في تأويله فحسب، بله شريكا في دفع الخطاب إلى التنامي، فيعيد تشكيل المعطى الخطابي وفق فهمه، ويكثّف دلالات الخطاب لتتماسّ مع جوانب بيداغوجية تريد النبوة تعزيزها أو إصلاحها.

يتمظهر عن الصمت وسط خطاب الحوار بنية إخبارية مفيدة يُستدلّ عليها من حال النبوة وما ترسّخ في ذهن المخاطَب من معهود أسلوبه صلى الله عليه وسلم، حتى صار المخاطَبون يعون تمام الوعي دلالات الصمت، وموضعيته، وأسبابه، في حين يلفّ الصمت الخطاب من أوله ليدلّنا على أنّ مركزية حضور النبوة تستدعي الصمت الذي يلفّ خطابه لتكون البداية منه، ويختم كلام النبوّة كي يظلّ صداه في ذهن المخاطب ويستقرّ في الأفهام في هذه اللحظات التي يخلو فيها عالم الخطاب من الكلام.

نمثّل على ذلك بما رواه أبو هريرة –رضي الله عنه–:"**بَيْنَمَا النَّبِيُّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَرِهَ مَا قَالَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ:**

بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ، قَالَ: أَيْنَ أُرَاهُ السَّائِلُ عَنْ السَّاعَةِ؟ قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ. قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ."[(1)]

يتخذ الصمت هنا حيّزا زمنيا بتعليق سؤال السائل لحين فراغ النبيّ –صلى الله عليه وسلم– من حديثه مع آخر، يتناوب الكلام مع ضدّه في هذا التبادل الكلاميّ، فالسائل متكلّم والنبيّ –عليه الصلاة والسلام– منصت، ثمّ يتكلّم النبيّ –صلى الله عليه وسلم– مجيبا إيّاه والسائل منصت، فيقع الصمت في هذا الخطاب لحظة الإنصات وبينهما لحظة صمت نبويّ بيّنها الراوي بقوله: "**فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يُحَدِّثُ**" فشكّل المضيّ كلاما متصلا مع المخاطَب الأول وصمتا عن الثاني، والصمت بين السائل والمجيب "يؤثّث للجانب البيداغوجي الذي ينبّه على أدب العالم والمتعلّم من الإعراض عن السائل تقديما لحقّ الأول في الخطاب، واستيفاء له كي لا يتشتّت ذهن المخاطب الأول،"[(2)]

إنّ البنية الإخبارية المضمرة في الصمت مفادها: انتظر ريثما أنهي حديثي مع الأول حتى لا يذهب حقه في الخطاب ولا يبعد الذهن عن استحضار المعنى عند المتكلّم والمخاطَب. تحيل هذه البنية إلى بنية إخبارية أخرى للمخاطَبين عامّة، بإخبارهم بأنّ حقّ الخطاب لابدّ من حفظه لمن سبق، والتريث ضرورة وأدبا نبويّا يراد تمثّله في للمخاطبين.

يحضر الصمت بكثافته الدلالية لتتبنين هذه السمة الأسلوبية التي وسمت خطابات النبوة الحوارية بمراميها البيداغوجية –المذكورة آنفا– ومراميها الدلالية عبر توسيع دلالات الصمت الإخبارية في ميتا نصّ الخطاب الحواريّ النبويّ، فوقوع الصمت كان ضروريا لرسم

---

(1) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: العلم، باب: من سئل علما، (ص **207**)، (رقم: **59**)

(2) - الفارسي، لطيفة محمد، بنية النصّ وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبويّ الشريف، دار كنوز المعرفة للطباعة والنشر، عمّان – الأردن، ط **1**، **2021**م، ص **330**

مسار الخطاب بصورة مركزة مع الأول، وفتح مسار آخر له مع الثاني، هذا الفتح والإغلاق لا يمكن إلا أن يمنح البنية الميتا نصية ثقلها الدلاليّ عبر الإخبار المضمر فيه هذه المسافة الزمنية.(1)

اشتغلت في الكثافة الدلالية عبر هذه اللحظة الصامتة عناصر أخرى ساعدت على بنينة المضمر الإخباريّ ضمن سطح البنية الخطابية، هذه العناصر أدّت دورا بليغا في تكثيف المعنى إلى جانب الصمت، وهي إيماءة جسده صلى الله عليه وسلم التي أوجزها الراوي في قوله: "**فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يُحَدِّثُ.**" ففعل المضيّ لا يمكن إلا أنْ يتمّ وفق التواطؤ مع الجسد، ولن يفهمه المخاطبون إلّا من ذلك، فناب الإيماء مناب اللفظ كونه عنصرا يدور في فلك الصمت ويخدم المعنى، إذ" على قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقّة المدخل؛ يكون إظهار المعنى."(2) فتعاورت الإشارة مع الصمت في الإبانة عن الدلالة ورفع طاقتها.

المبحث الثاني: بنائية الصمت وانتساجه في بنية خطاب الحوار النبويّ

يحضر خطاب الحوار النبويّ بين كلّ الخطابات النبوية منمازا بطبيعته البنيوية والقصدية؛ ذلك أنّ الحوار في الخطاب النبويّ له دواعيه الرسالية التي جاءت متعالقة بالمقاصد التبيينية والتبليغية النبوية، يتشكّل الخطاب بنيويا عبر الأسئلة التي تُوجَّه إلى النبيّ –صلى الله عليه وسلم– فتدفع بنية الحوار إمّا إلى الإيجازية أو الإطنابية، ووفق هذه الميّزات يشتغل الصمت اشتغالات وظائفية تعتمل في بنية الخطاب الحواريّ النبويّ.

المطلب الأول: الاشتغالات البنائية للصمت في خطاب الحوار النبويّ

من انبثاق الكلام عن الصمت إلى اشتغاله فيه يحضر الأخير في بنية خطاب الحوار النبويّ حضورا مؤثرا في التشكيل النوعيّ للبنية في خطاب الحوار، والتشكيل العامّ لعالم الخطاب

(1) - لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **99**

(2) - الجاحظ (**255** هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ب: ط+ت، ج**1**، ص **75**

النبويّ؛ ذلك أنّ العناصر البنيوية تؤثر في هندسة البناء وتدفعه نحو التأسلب التشكيليّ المعماريّ المنظّم للخطاب.

تخضع الاشتغالات البنائية للصمت في خطاب الحوار النبويّ لموقعيته البنيوية الخاضعة لاستدعاء النبوة له، لذا فإنّ الصمت في موضعه له فاعليته في بناء الخطاب وتحديد سيرورة البنية نحو الاكتمال البنيوي والدلاليّ؛ لذا يمكن تقسيم الاشتغالات البنائية للصمت حسب موقعيته البنيوية من الخطاب إلى ثلاثة أقسام: الصمت المستبق للخطاب، والصمت في ثناياه، والصمت المبِينُ عن اكتماله، هذه الأقسام الثلاثة تعكس حقيقة وظيفية مفادها: أنّ أهم اشتغال بنائيّ وظيفيّ للصمت هو تنظيمه لبنية الخطاب.

أولا: الصمت المستبق للخطاب

إنّ استباق الصمت على الخطاب يعني وجوده الكونيّ الخالص الذي يولد منه الخطاب لتتمظهر سماته عبر اكتماله واستقلاليته، ومعنى أنْ يكون الصمت مستبقا على الكلام يعني أنّ هذا هو "الوضع الاعتباري للصمت"،[1] الذي يمنح الخطاب قيمته من انعدامها، بمعنى أنّ التمايز الحاصل بين الشيء ونقيضه لا يمكن تبيّنه إلا في إطار حضورهما معا، وأنّ لكلّ منهما بناؤه الخاصّ وأنطولوجيته النقية التي تمنح كلا منهما سماته عند الانفصال وقيمة لكلّ منهما عند الاشتباك، والجلوس مع النبوّة مطبوع في كثير من الأحيان بطابع الإنصات في مبتدأ الخطاب؛ ذلك لأنّ الإنصات يضفي امتلاء سياق الحال بحضور النبوّة حضورا كاملا مُلمِحا إلى استقبال كلامه وهديه صلى الله عليه وسلم، وهو دأب المخاطبين كما ترصد نصوص الحديث النبويّ الشريف.[2]

إنّ استباق الصمت الحاصل في خطاب الحوار النبويّ هو استباق تهيئة المخاطبين لتلقي الحقائق الوحيانية، هذه التهيئة تخلق السياق التفاعليّ (context interactional)

(1) - لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **24**
(2) - مستلهم من: لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **100**

المسهم في فهم تطوّر الحوار بين أطراف الخطاب الحواريّ،[1] وهو ماثل فيما يرويه أَبو هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ– قَالَ: **كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فَأُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْجُمُعَةِ {وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ} قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَلَمْ يُرَاجِعْهُ، حَتَّى سَأَلَ ثَلَاثًا وَفِينَا سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ، وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ أَوْ رَجُلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ.**"[2]

يعدّ الصمت الظاهر فيما قبل الخطاب مسهما في استجلاء مسوغات سياق الخطاب الداخليّ، يعني أنّ انفصال الصمت عن الخطاب –في أوله– هو انفصال بفهم ملابساته الخارجية، وطرق تشكيله، وسبر حدود الخطاب، والخيطُ الضامّ بينهما –أي بين الصمت والخطاب– خيط دلاليّ سياقيّ ميتا نصيّ، يُستدلّ به على أنّ النبوة قبل شروعها في الكلام تمهّد بالصمت الذي قد يكون انتظارا للوحي، أو قد يكون تهيئة للمخاطَبين لاستيعاء الحقائق الربانية بشكل خالص، والصمت المستبق للكلام هو في حقيقته تواصل بين أطراف الخطاب إذ يؤذن بتدفقه، فقول الراوي: "**كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–**" دالّ على أنّ الصمت كان يلفّ المجلس، وحصول التنزّل الوحياني في قوله: "**فَأُنْزِلَتْ**" يفيد المدة الزمنية التي لفّت المجلس حتى صار التنزّل، وإن كانت المدة هذه قريبة[3] إلا أنها أفادت حصول الصمت المستقلّ عن الخطاب البيّنة حدوده من مبتدئه عند الجلوس حتى انتهائه بالتنزّل والخطاب.

(1) - نظيف، محمد، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، إفريقا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، ط**1**، **2010**م، ص **43**

(2) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: التفسير، سورة الجمعة، باب قوله: (وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ)، (ص **964**)، (رقم: **4897**).

(3) - قال المبرّد (**285** هـ) في المقتضب: "ومنها الفاء. وهي توجب أنّ الثاني بعد الأول، وأنّ الأمر بينهما قريب، نحو قولك: رأيتُ زيدا، فعمرو، ودخلتُ مكّة، فالمدينة." [المبرّد (**285** هـ)، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط**3**، **1994**، ج**1**،ص **148**]

يُلاحظ كيف يربط الصمت في أول الخطاب أجزاءه البنائية، إذ كان جلوس المخاطبين بصمت انتظارا لاكتمال تنزّل سورة الجمعة، ولما نزلت بتمامها كان الصمت الذي يؤذن باستيضاح مهمّ مُبِين عن أثر الصمت في فهم السورة، ولو أنعمنا النظر في هذا الخطاب لرأينا أنّ الصمت لفّ الخطاب بجمعه، لكنّ كان لأوله الأثر الفاعل في تدفق الأسئلة التي تكررت ثلاثا والأثر في فهم المراد، بوصف أنّ السؤال مفصح عن فهم جزئيّ لن يكتمل إلا به.

تطول مدة الصمت الزمنية المستبقة للخطاب الحواريّ النبويّ؛ لبيان أنّه سابق على مبتدآت خطاب الحوار النبويّ من جهة مركزية النبوّة في الخطاب، وأنّ السمات النبوية الضافية على الخطاب تشكّله وتطبعه على الدوام، وذلك متمثّل فيما يرويه عَبْدُ اللَّهِ بن مسعود قَالَ: **بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فِي خَرِبِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنْ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَلُوهُ عَنْ الرُّوحِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَسْأَلُوهُ لَا يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، مَا الرُّوحُ؟ فَسَكَتَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ، فَقُمْتُ، فَلَمَّا انْجَلَى عَنْهُ قَالَ: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}.**"(1)

إنّ الصمت الضافي على ما قبل الخطاب ليس انعداما له بل هو رصد لحال النبوّة وطبيعتها؛ لذا فإنّ كلّ صمت مستبق لخطاب الحوار النبويّ يرصد أفعال النبوة بحركاتها وسكناتها، وإنّ أغلب الصمت الذي يرويه الرواة من لحظة الهيئة المشيرة إليه إلى لحظة بدء الخطاب الحواريّ؛ تُبين عن قيمته في منح الخطاب ملابساته البيانية التي يرصدها متلق آخر في أزمنة أخرى لتحقيق الفهم، والتأويل، والتأوّل الفعليّ.

(1) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: العلم، باب: قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: **58**، (ص**50**)، (رقم: **125**)

إذا أنعمنا النظر معا في قول الراوي: "**فَسَكَتَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ، فَقُمْتُ، فَلَمَّا انْجَلَى عَنْهُ**" وجدنا أنّ الصمت يلقي بثقله الدلاليّ على سياق الحال؛ ليتفرّس المخاطب سببيته ويفهم دلالاته التي اختُزِلت في مدة زمنية انقطع فيها الخطاب، لكنّ هذا الانقطاع مسوَّغ له عبر إفصاح سياق الحال عنه، واللحظة التي اقتنص فيها الراوي والمخاطَب حال المتكلم –عليه الصلاة والسلام– هي لحظة فارقة عظيمة تثبت نبوته صلى الله عليه وسلم للمنكِر لها وتؤكد عليها للموقن، وتضفي من جهة أخرى فهما للخطاب وإمكانات للتأويل، وصنع أسلوبية خاصة بالنبوة التي يبتدئ صمتها عندما يتكلم الوحي.

نخلص من ذلك إلى أنّ استباقات الصمت على خطاب الحوار النبويّ تتنبأ بمسيرة الخطاب بإحالتها على مركزية الخطاب الماثلة في النبوّة، وهو خادم للخطاب من جهات ثلاث: من جهة المتكلّم صلى الله عليه وسلم الذي يمنحه فرصة تحقيق المعاني الوحيانية في فضاء مهيأ دون الحاجة إلى استنصات المخاطبين،[1] ومن جهة المخاطَب: ذلك أنه تهيئة لتلقي الحقائق الربانية، ومن جهة الخطاب: إذ خدم الصمت في أول الخطاب بنية الخطاب ذاتها حين أفصح عن مهاد الخطاب وحكاية سياق الحال، وبيان الظروف الملابسة للخطاب، وطبيعة النبوة والمتلقين قبله، وفيه تتكاثف الدلالات لتعين على فهمه وتفسيره، وربط أجزائه.

ثانيا: الصمت في ثنايا خطاب الحوار النبويّ

إنّ تمييز مواضع الكلام عن مواضع الصمت في بنية خطاب الحوار النبويّ يبين عن مدارات البلاغة التي يفصح عنها خطاب الحوار النبويّ، ومن هذه المدارات معرفة مواضع الصمت الذي يكون فيه أولى من مواضع الكلام، ومعرفة مواضع الكلام التي يكون فيها أولى

(1) - المرة الوحيدة التي طلب فيها النبيّ – صلى الله عليه وسلم – استنصات الناس كان في الحجّ، فعَنْ جَرِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: اسْتَنْصِتْ النَّاسَ. فَقَالَ: لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ." [أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: العلم، باب: الإنصات للعلماء، (ص **48**)، (رقم: **121**)]

من مواضع الصمت،(1) فتفصح البلاغة النبوية عن مقامات الصمت القمينة به، ومقامات الكلام اللائقة به، يؤثر هذا التمايز في تشكيل بنية خطاب الحوار النبويّ فإما أن يوجزها أو يوسّعها.

إذا كان الصمت في مبتدأ خطاب الحوار النبويّ متصلا بالعالم الخارج عن الخطاب، فإنّ الصمت طيّ بنية الخطاب منفصل عنه؛ ليمنح الخطاب استقلاليته عن العالم الخارجيّ بنائيا فقط فتشتغل البنية اشتغالاتها الأسلوبية في التشكيل؛ أما اتصاله بالعالم الخارجيّ فهو اتصال سياقيّ يسهم في فهم البنية من الداخل، يحدد هذا الانفصال حجم البنية وسيرورتها الأفقية فيه.

إنّ الصمت الذي ندرس اشتغالاته البنيوية في خطاب الحوار النبويّ هو الصمت القائم على اختيار المتكلم –عليه الصلاة والسلام– له،(2) لأسباب دلالية مستندة إلى مقاصد النبوة، المنسجمة والمراعية لظروف الخطاب وأحوال المخاطب، فالصمت الاختياريّ له مظاهره أثناء عملية التخاطب بخلاف الصمت الاضطراريّ،(3) وحين تتعالق أسباب الصمت بالنبوة يصبح حضوره مصيبا فرصة تحقيق المرمى الدلاليّ المتوخى منه، وكثافة طاقته الدلالية البيّنة بيانية عالية وبلاغة تُتوخى بالإشارة.

يمكن الاستدلال على كلّ ما سبق بما رواه سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ قَالَ: **مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فَقَالَ لرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ: مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا؟ فَقَالَ: رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ، هَذَا وَاللَّهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ،**

---

(1) - يقول الجاحظ (**255** هـ): "واعلم أنّ الصمت في موضعه ربما كان أنفع من الإبلاغ بالمنطق في موضعه." [الجاحظ (**255** هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر، الرسائل، رسالة المعاش والمعاد، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط**1**، **1964**م، ج**1**، ص **113**.

(2) - يقول الزبيديّ (**1205** هـ): "قال شيخنا عن بعض المحققين: إنّ السكوت هو ترك الكلام مع القدرة عليه." [الزبيديّ (**1205** هـ)، محمد مرتضى الحسينيّ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد العليم الطحاويّ، راجعه: محمد بهجة الأثريّ وآخرون، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط**2**، **1987**م، ج**4**، ص **559**].

(3) - مفهوم مما أشار إليه الجاحظ (**255** هـ) بقوله: "وذاك صمتك عند من يعلم أنّك لم تصمت عنه عيّا ولا رهبة." [الجاحظ (**255** هـ)، الرسائل، رسالة المعاش والمعاد، ج**1**، ص **113**].

قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ آخَرُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا."[1]

حتى تُفهم موضعية الصمت التشكيلية وبيانيته العالية في ثنايا هذا الخطاب نقسم البنية إلى قسمين وظيفيين:

- تبادل حواريّ **(1)** = "**فَقَالَ لرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ: مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا؟ فَقَالَ: رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ، هَذَا وَاللَّهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ.**"
- صمت نبويّ
- تبادل حواريّ **(2)**= ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ آخَرُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: **مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ.**"
- تداخل حواريّ (أ)= فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: **هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا.**"

يُلحظ على التقسيم السابق أنّ الصمت المنضوي طيّ التبادل الحواريّ **(1)** مقابل للتدخّل الحواريّ (أ)؛ يدلّنا هذا التقابل على التضمين الإيحائيّ الذي أضمره الصمت النبويّ، وأنّ الصمت في مقابل التداخل، هو صمت في مقابل الكلام، بمعنى أنّ الصمت مفضٍ إلى دلالة قوية تقابل قوة الخطاب، بل ربما تكون أقوى؛ إذ "يتغذّى الكلام المتبادل من الوقفات ولحظات الانقطاع التي تدخل لحمة الحديث وتجعله معقولا لدى من ينصت إليه."[2] فاغتناء

[1] - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: فضل الفقر، (ص **1238**)، (رقم: **6447**)
[2] - لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **24**

الخطاب دلاليا لا يكون إلا في ظلّ هذه الاستراتيجيات التخاطبية الحاصلة طيّ بناه، فتمنح فرصة الفهم والوعي والاستيعاب، يصل ذلك إلى تمثّل المخاطِب فعلا إنجازيّا مضمرا.

تبرز العلاقة بين الصمت والتداخل الحواريّ **(1)** ضمن علاقة بنائية،(1) بمعنى دلاليّ وتشكيليّ بنائيّ، فالدلاليّ: كامن في أنّ العنصر الأول في التبادل الحواريّ متضمن دلالة إيحائية في الثاني، والتشكيليّ البنائيّ دالّ على أنّ العنصر الأول في التبادل الحواريّ الأول مستدعٍ للثاني في التبادل الحواريّ الثاني فقد يوازيه تشكيلا أو يقابله.

يمنحنا الصمت هنا إلماحة اجتماعيّة متعالقة بالتصوّرات السوسيولوجية التي سادت المجتمع الجاهليّ ردحا من الزمن، كامنة في المفاضلة بين الناس على أساس ماديّ واهٍ، إذ يُصنّف الناس آنذاك إلى طبقات مجحفة متجاهلة للمزايا المعنوية، إلى درجة التجاهل والإعراض عنها -**"إنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ"-، وسلب حقّه الاجتماعيّ -"إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ"-، وغمطِ فاعليته في المجتمع -"وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ"**-، والصمت هنا عدول للنبوة عن موافقة الرجل فيما ذهب، وإضمار ما أفصح عنه نهاية الخطاب.

كما أضمر الصمت النبويّ جوابا رافضا لمثل هذه الممايزات التي ضازت البشرية وأحدثتِ الشُّقّة بينها، وهو مُرمِز إلى رفض كلّ أشكال الفُرقة الطبقية، والعدول إلى خرق هذه التصوّرات وتفكيكها لتحلّ محلها التصوّرات الوحيانية التي تلحم المجتمع وتعيد بناء الروابط بين البشر، فالتصوّرات المحكوم عليها بالموت لا يمكن أنْ تتلاشى وتنمحي خطابيا إلا بالصمت الذي يعزلها في زاوية دلالية نائية ثمّ يُكتب لها الفناء.(2)

---

(1) - يذهب محمد نظيف إلى أنّ التضمين والاقتضاء من الأدوات التداولية الإجرائية التي تظهر خاصيات التفاعل الحواريّ وتسهم فيه، فالعلاقة التضمينية يقصد بها: " أنه من المتناقض تأكيد الأول وإنكار الثاني." أما العلاقة الاقتضائية، فهي: " بين ملفوظين تعني أنّ صدق الثاني شرط لصدق الأول." وقد آثرنا استخدام العلاقة البنائية للدلالة على أنّ العنصر الواقع بين ملفوظين هو سبب في وجود العنصر الثاني بنائيا مستجلبٌ له. [نظيف، محمد، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، ص **45]**

(2) - مستلهم من قصة أوردها: لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **122**

من هنا يجيء الصمت معيدا تشكيل البنية في خطاب الحوار النبويّ وفق ما تمليه عليه الدلالة النبوية المتعالقة بالمقاصد الرسالية، فيفصل بين بنيتين الأولى بنية تستند إلى تصوّرات بشرية واهية، والثانية تستند إلى تصوّرات ربانية وحيانية مؤسِّسة، فيفصلها بنيويا ليَمِيز الحقّ من الباطل فتُعاد بناء التصوّرات ببلاغة عالية.

ينظم الصمت بنية الخطاب تنظيما بنائيا دالّا يفصح عن إمكاناته الأسلوبية التي يمتاحها من سمات الذات المتكلّمة، وإسهامه في تشكيل البنى الخطابية يجعله ذا قيمة خطابية بنائية، فالصمت ليس ذا قيمة سكونية بل قيمة تطوّرية لها سيرورتها في الخطابات النبوية على تنوّع أشكالها الأجناسية، وهو ذو سطوع وفاعلية في خطاب الحوار النبويّ، ذلك أنّ "البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة"[1] وإنّ البيان النبويّ بيان متفوّق على البيان البشريّ؛ لأنّه يتفرّس مقامات الصمت مقابل مقامات الخطاب، فيجيء الصمت سياسة في القول محمّلا بدلالة أعلى وأكثف في ذات الموضع مما لو كان الكلام في موضعه.

يمكن أنْ تتمظهر قوة الصمت في القدرة على التنظيم البنائي فيما يرويه سَعْد –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ–: **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدٌ جَالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا؟ فَقَالَ أَوْ مُسْلِمًا؟ فَسَكَتُّ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، فَقُلْتُ: مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا فَقَالَ أَوْ مُسْلِمًا؟ ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– ثُمَّ قَالَ: يَا سَعْدُ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ.**"[2]

يظهر مما سبق انقسام بنية الخطاب إلى ثلاث:

(1) ـ الجاحظ (**255** هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، البيان والتبيين، ج**1**، ص **13**
(2) ـ أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، (ص **28**- **29**)، (رقم: **27**)

1. تبادل حواريّ (**1**)= قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ أَوْ مُسْلِمًا؟ فَسَكَتُّ قَلِيلًا.

صمت خطابيّ

2. تبادل حواريّ (**2**)= ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، فَقُلْتُ: مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ أَوْ مُسْلِمًا؟

صمت خطابيّ

3. تبادل حواريّ (**3**)= ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– ثُمَّ قَالَ: **يَا سَعْدُ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ.**

يبرز الصمت النبويّ هنا بوصفه قيمة خطابية لها اشتغالاتها في المخاطَب الذي دفعه حرصه على المحتاجين من المهاجرين ممن سبق إلى الإسلام إلى مراجعة النبيّ –صلى الله عليه وسلم– ثلاثا في منحه العطاء لمن كان حاضرا آن الخطاب لعلم سعد بحاله،[1] لكنّ صمت النبيّ –عليه السلام– عنه مخبر عن حقيقة خفيت عليه وهي أنّ العطاء لهؤلاء الرهط كان سببه حداثة إسلامهم وكان النبيّ –صلى الله عليه وسلم– يتألفهم بالعطاء كي لا يرتدوا، وتعليما لسعد أنّ الثناء لا يكون بما أبطنه الرجل بل بما أظهره،[2] وقد احتكم المخاطَب –أي سعد– إلى صفة تستدعي العطاء وهي الإيمان الذي هو باطن الرجل.

يظهر الصمت طيّ بنية خطاب الحوار النبويّ ميكانيزما مهما في تحقيق التفاعل الحواريّ بين المتكلم –عليه الصلاة والسلام– والمخاطبين كافة، وهو مكانيزم دلاليّ بنائيّ يتحرك في بنية الخطاب الحواري ليزيد كفاءة دلالاته التي تعلي من إمكاناته في التأكيد على التصوّرات

---

(1) - الرجل الذي لم يحصل على العطاء: هو جُعيل بن سراقة الضمريّ. [يُنظر تفصيل القصة وسبب المنع: ابن حجر (**852** هـ)، أحمد بن عليّ بن محمد، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، قرأ أصله وصحّحه: عبد العزيز بن باز، كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه وصححه: محب الدين بن الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ب: ط+ت، ج**1**، ص **151 - 152**]

(2) - ابن حجر (**852** هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، ج**1**، ص **151**

الوحيانية الجديدة التي أُريد لها الرسوخ في بنية المخاطبين الذهنية، فالصمت يؤدي وظائف ليست مساندة بل وظائف مستقلة لا يمكن أنْ تُؤَدى بالكلام، ويأتي منسجما والتحوّلات التصوّرية التي يُراد لها تغييرا في سنن الخطاب، وسنن الخطاب لا يمكن لها أنْ تتغيّر إلا بخرق قواعدها التي تعارف وتعاهد عليها البشر في خطاباتهم، فالصمت عدول اختياريّ سنني عن الكلام، مسهم في تسكين التصوّرات وخلخلة نسقها وتعديلها عبر البيانية العالية التي يضفيها الصمت مقابل الخطاب.

إنّ السؤال الذي يُطرح في هذا الموضع: كيف هو نسيج البنية في إطار الصمت وغياب الكلام؟ هل يمكن أنْ يكون الصمت فجوة زمنية تحدث فراغا نصيّا في بنية الخطاب؟ والإجابة: لا يمكن أنْ يحدث ذلك، إذ للصمت اشتغالات ميتانصيّة وتأويلية في ذهن المخاطَب تجعل بنية الخطاب منسجمة، بمعنى أنّ هناك بنية غير مرئية لها تأثيرها المعرفيّ المؤثر في ذهنية المخاطَب ضمن بنية الخطاب التلفظي تصل البنى بعضها ببعض عبر الدلالة الناتجة عن غياب النصّ في بنية الخطاب وحضور الدلالة التي نابت منابه، وهو ما يُستدلّ عليه مما ذكره ابن جنّي (255 هـ) حول هذا المعنى بقوله: "من ذلك أن ترى رجلا قد سدد سهما نحو الغرض ثمّ أرسله، فتسمع صوتا فتقول: القرطاس والله، أي أصاب القرطاس. فأصاب الآن في حكم الملفوظ به لبتّة، وإن لم يوجد في اللفظ، غير أنّ دلالة الحال عليه نابت مناب اللفظ به."[1] فمن مستدلّ الحذف هنا يُفهم أنّ هناك مضمر مستدلّ عليه بما ناب منابه في البنية، وأنّ البنية لا يمكن أن تفجو ويحدث فيها فراغا نصيا مغمضا للمعنى؛ للارتباط الدلاليّ في الخطاب ببنى معرفية وتأويلية وسياقية حاضرة بمحمولاتها في ذهن المخاطَب وهو سعد.

يمكن –من المثال السابق– التمثيل على خطيّة التدّفق البنيوي الواقع في بنية خطاب الحوار النبويّ؛ كي ندلل على انسجامية الدلالات الخطابية التي تعمل عملها في اتساق البنى،

[1] - ابن جنّي (392 هـ) أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1952م، ج1، ص 284 - 285

وأنّ الصمت لا يحدث فجوة فيها، بل هو مسبب لتدفّق بنى أخرى في الخطاب المؤدي إلى اتساعها:

قُلتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ ... ⟵ **ثمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي** ⟵

ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ ... ⟵ **ثُمَّ قَالَ: يَا سَعْدُ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ**

يصل الصمت البنية الأولى بالثانية، وهو محفّز لامتدادها حين قال: "**ثمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي**"، وتموقع الصمت في ثنايا الخطاب منحه وظيفة بنائية متمثلة في تمدّد النصّ وتوسعته بنيويا، وأبانت عن مكنون تصوّر المخاطَب دلاليا، هذا المكنون دفع النشاط الخطابي إلى استمراره وارتباطه دلاليا مما أحكم العملية الخطابية بانسجام أظهره الخطاب في شكل فعل تساؤليّ منظم وردّ فعل مقوّمة لما استكنّ في ذهنه من تصوّرات عبر الصمت، هذه الانسجامية أحكمت بنى الخطاب وأثرت دلالاته.

إنّ التصوّر الذي أُريد له التغيير كان الصمت سببا في تحريكه من داخل الذهن إلى الخارج ومحفّزا له على فعل التساؤل في كلّ مرة فوسّع نشاط البنية، ولعله لو أجيب منذ بدء تساؤله لكانت البنية أكثر إيجازية من هذه، لكنّ الإجابة في بدء التساؤل لن تحدث وقعا في نفس المخاطَب كما أحدثه الصمت عنه في الأولى، فإعمال العقل بإثارة تساؤلاته حريّ أن يمنح البنية الذهنية فرصة مراجعة التصوّرات التي اعتادتها لإحلال التصوّرات الجديدة محلّها؛ فالصمت قام بتحريك هذه التصوّرات مهيئا لتفكيكها، وملئها بالحقيقة الإيمانية التي تسطع بالحكمة، فعمل الصمت على حكر التصوّرات إلى زاوية لضربها ضربا مركزيا في دلالاتها الثاوية في الذهن، وحلحلتها وإحلال التصوّرات الوحيانية مكانها.

يُظهر التدفّق البنيويّ طبيعة العلاقات بين الجمل في بنية النصّ، هذه العلاقات يمكن أنْ تشفّ عن الاتساق الحاصل في تراكيب البنية، الاتساق حاصل من داخل الخطاب إلى خارجه عبر إحالة البنى الخطابية على سياق عطاء النبيّ –صلى الله عليه وسلم– لرهط من

المؤلفة وجُعيل المهاجريّ الذي لم يتحصل على العطاء، فسياق الحال انعكس على البنى الداخلية للخطاب فحفّز تكرار التساؤل من سعد –رضي الله عنه–. أما الاتساق الداخليّ فهو حاصل من إحالة مقامية للنشاط الخطابيّ إلى السياق، وإحالة مقالية ناتجة عن ضمائر الغائب التي تحيل على "فلان" في نصّ الخطاب.

يتعمّق الاتساق الداخليّ أكثر عبر تكرير بنى التساؤل والفصل بينها بصمته صلى الله عليه وسلم، ويزداد الاتساق في البنية الواحدة أكثر عبر روابط الوصل بين الجمل: كالنداء، والاستفهام، والعطف، والجرّ، والتوكيد في: "يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا" فتربط الجمل الثلاث في البنية الواحدة، واشتباك الصمت بالبنى الخطابية إنما هو اشتباك سببيّ محفّز لها على التوالد بنيويا، فضلا عن اشتباكه بها اشتباكا دلاليّا بخيط المعاني الرفيعة التي تحضر بكلّ المحمولات التصوّرية بين المتكلّم والمخاطب والسياق الضامّ لهما.

نصل من ذلك كله إلى أنّ للصمت فعل التعدي من سكونه البنيويّ إلى الاشتغال على البنى الخطابية، عبر تحفيزه الدلاليّ، وتوليده البنيويّ الذي يجعل الجمل تستجيب للحتمية الخطية الأفقية في البنية، وفعله كذلك يتعدى فعل التنظيم لبنى الخطاب إلى إحداث الاتساق البنيويّ بين أجزاء الخطاب، وخلق عالم الخطاب بسماته الأسلوبية المائزة.

ثالثا: الصمت في مختتم الخطاب

إن اللحظة الخطابية التي تصمت فيها النبوة يتولد عنها دلالات مباشرة، ضافية على للخطاب سمة التمام أو الاكتمال البنائيّ، وتفتح المجال للوعي بالمعاني الوحيانية واستيعاء حقائقها وبلورة التصوّرات عنها، هذه اللحظة الختامية للصمت المعلن عن اكتمال البناء الخطابيّ الحواريّ هي لحظة تتيح للخطاب أنْ يُفهم ويرسخ في بنية المخاطب الذهنية، "كلّ محادثة

تعرف تشابك الصمت والكلمات، لحظات الوقف والكلام، خالقة بذلك تنفس المبادلة الكلامية، إنه الذهاب والإياب على خيط المعنى بين الفكر المنتشر والكلام المنطوق."[1]

يربط الصمت آخر الخطاب بأوله وبهذا الارتباط يعلن الصمت في آخر الخطاب الحواريّ اكتمال البنية الخطابية الشكلية، وانفتاح البنية الدلالية على الفهم والتفسير والتأويل، يمكن أنْ نمثّل ذلك بما يرويه كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قِيلَ: **يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا السَّلَامُ عَلَيْكَ فَقَدْ عَرَفْنَاهُ، فَكَيْفَ الصَّلَاةُ عَلَيْكَ؟ قَالَ: قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**."[2]

ينتهي الخطاب هنا بالصمت بعد قوله –صلى الله عليه وسلم- "**إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**" ليبدأ من بعد الفهم والتفسير الذهنيّ للصلاة عليه، والتأوّل الفعليّ – أي الإنجاز الفعليّ-[3] المترتب على فعل التلفظ هنا، فاكتمال البناء مؤذن ببدء الدلالة عملها في الانغراس وبدء التأوّل الفعلي في المخاطَب؛ وهذا يشي أنّ الفعل يبدأ حيث ينتهي الصمت ويؤذن له.

يُظهر الصمتُ قوة بيانية عالية في ميتانصّ الخطاب يُستدلّ عليها من البنية العميقة، إذ يُلقي الصمت بثقله الدلاليّ عليها، فتستكنّ في هذه البنية كلّ ما لم يُتلفَّظ به، قياسا على "أنّ الإيجاز بالحذف أقوى دليلا على زيادة المعاني على الألفاظ؛ لأنّا نرى اللفظ يدلّ على معنى لم يتضمنه، وفهم ذلك المعنى ضرورة لا بدّ منه؛ فعلمنا حينئذ أنّ ذلك المعنى الزائد على اللفظ مفهوم من دلالته عليه."[4] فحين تضيق البنية السطحية عن حمل مدلولات الخطاب

---

(1) - لوبروطون، دافيد، الصمت، لغة المعنى والوجود، ص **31**

(2) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: مناقب أُبيّ بن كعب، (ص **724**)، (رقم: **4797**).

(3) - مفهوم من قول عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ." [أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: التسبيح والدعاء في السجود، (ص **167**)، (رقم: **817**)]

(4) - ابن الأثير (**637** هـ)، ضياء الدين نصر بن محمد الشيباني، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب: ط+ت، ج**2**، ص **266**

لغويا، تتسع البنية العميقة لتحمل المضمرات التي لم يُتلفّظ بها؛ لذا أفصح الصمت الواقع في نهاية بنية الخطاب عن بنية تأويلية مستقرة في البنية العميقة لنصّ الخطاب، مفادها: فعلمنا الصلاة على النبيّ –صلى الله عليه وسلم–، وقلنا مثلما قال: "**اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**، ..." وهو ما أبان عنه أول الخطاب من أنّ المخاطبين علموا عن السلام على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وعملوا به، فتساءلوا عن الصلاة عليه في هذا الخطاب، فارتبطت بنية هذا الخطاب بخطاب آخر مضمر شبيه بها.

هناك منحى لطيف في المثال السابق لا بدّ أنْ نشير إليه لنؤكد على ما أشرنا إليه آنفا من أنّ الصمت المختتم به نهاية الخطاب كان مؤذنا ببدء الفهم والتفسير الذهنيّ للصلاة عليه، والتأويل الفعليّ؛ لنثبت أنّ السؤال الذي طرحه المخاطبون بقولهم: "**يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا السَّلَامُ عَلَيْكَ فَقَدْ عَرَفْنَاهُ، فَكَيْفَ الصَّلَاةُ عَلَيْكَ**؟" المحيل إلى بنية السلام التي لم يفصح عنها الخطاب، ومحيل إلى الصمت الذي اختتمت به، كان مظهرا تعالق ثنائيا بين بنية الخطابين: بنية السلام المستبقة على الصلاة التي كانت سببا في إنتاج خطاب ثانٍ، وبنية الصلاة التي هي نتيجة عن بنية الخطاب الأول؛ ليُفهم التعلق الثنائيّ أنّهما لم يجتمعا في بنية حوارية واحدة ليتيسر للمخاطبين الوعاية والفهم والحفظ والفعل كلّ على حدة، وليقع التمايز الدلاليّ بين السلام والصلاة عليه، فكان الصمت خادما لنظام البناء في خطاب الحوار النبويّ، ومشكّلا للخطابات بانتهاء خطاب ومؤذنا لبدء خطاب آخر.

ينفتح خطاب الحوار النبويّ على آفاق أكبر من بنية خطابية ليست صريحة مستقلة استقلالا بنيويا كما في السابق بل مضمرة؛ ذلك بسبب "زيادة المعنى على اللفظ؛ لأنّ المعنى الزائد ظاهر، واللفظ الدالّ عليه مضمر، وإذا كان مضمرا فلا يُنطق به، وإذا لم يُنطق به فكأنه

لم يكن، وحينئذ يبقى المعنى موجودا، واللفظ الدالّ عليه غير موجود."[1] ومنه نستدلّ على وجود بنية أخرى أوسع من الجملة وهي بنية الخطاب ذي العناصر المكتملة، وبقاء المعنى المشار إليه في القول السابق: "وحينئذ يبقى المعنى موجودا" دالّ قطعيا على حضور بنية عميقة تختزن ما صُمِتَ عنه، يطابقه ما يرويه أَبو هُرَيْرَةَ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ– قَالَ: **أَتَى جِبْرِيلُ النَّبِيَّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذِهِ خَدِيجَةُ قَدْ أَتَتْ مَعَهَا إِنَاءٌ فِيهِ إِدَامٌ أَوْ طَعَامٌ أَوْ شَرَابٌ، فَإِذَا هِيَ أَتَتْكَ فَاقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ مِنْ رَبِّهَا وَمِنِّي، وَبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ لَا صَخَبَ فِيهِ وَلَا نَصَبَ.**"[2]

إنّ صمت النبيّ –صلى الله عليه وسلم– في نهاية خطاب جبريل –عليه السلام– له صمت إيجاب بالتبليغ، والبنية العميقة يستدل عليها من البنية السطحية، إذ قد أبلغ النبيّ –صلى الله عليه وسلم– خديجة –رضي الله عنها– سلام ربها وجبريل عليها وبشرها بنفس مقالته، فلم يرد ذلك في خطاب مستقلّ لتلافي التكرير، ولبداهة صدور الفعل منه صلى الله عليه وسلم، ولأنّ في البنية ما يثبتُه، بله إنّ ما يؤكده ردّ خديجة –رضي الله عنها– حيث قالت: "**إنّ الله هو السلام، وعلى جبريل السلام، وعليك يا رسول الله السلام ورحمة الله وبركاته.**"[3] ليتسجّل في النهاية أنّ الصمت بنية إنتاجية ميتا نصية مقاسا على أنّ: "المحذوف إذا دلّت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به، إلّا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه."[4] هذه البنية تنتج بنية تأويلية في البنية العميقة لنصّ الخطاب وقوفا على أنّ "الصامت ناطق من

---

(1) - ابن الأثير (**637** هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص **266**

(2) - أخرجه البخاريّ، في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: تزويج النبيّ خديجة وفضلها رضي الله عنها، (ص **726**)، (رقم: **3820**).

(3) - ابن حجر (**852** هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، ج**8**، ص **528**

(4) - عنوان باب أفرده بن جنّي (**392** هـ) في كتابه. [ينظر: ابن جنّي (**392** هـ) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج**1**، ص **284**]

جهة الدلالة."[1] و: "متى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا."[2] لكن التلفظ في البنية العميقة لا يمكن إلا أن يكون تلفظا ناب مناب التلفظ في البنية السطحية.

هذا التوسّع في البنى العميقة الذي يُعمله الصمت لا يبرز إلا في آخر الخطاب وثناياه،[3] أما أوله فله من اتساع السياق بحال المتكلم والمخاطب ما يضفي على الخطاب دلالاته وتحيل بنى الخطاب عليه. إذن يحيط الصمت بالخطاب إحاطة السوار بالمعصم، إحاطة إغناء وتنظيم بنائيّ تستحث البنى إما على الوجازة أو التوسّع، وينظم الصمت بنية الخطاب في ثناياه ويبرز دوره البنائيّ فيه، أما في آخره فإنه يُلحظ أنّه ينفتح على بنى أوسع يمكن تأويلها بنيويا إضماريا أو تأوّلها فعلا إنجازيا، محققة ما يمكن أنْ يُستشرف من بنى أوسع مضمرة كانت أو أفعالا في أزمنة منفصلة عن زمن الخطاب.

ختاما

إنّ في الصمت المتجلي في خطاب الحوار النبويّ ما يمكن أنْ يُقال، وفيه ما لا يمكن أنْ يقال بل يُفعل ويحدِث في الوجود أثرا حضاريا عصيّا محوه أو تفكيكه وإنقاض بنائه، والصمت الذي يقول، هو صمت يمكن أن يمتدّ فعله التأويليّ والحضاريّ إلى أزمنة أخرى حتى يصل فعل بنيته العميقة إلى السيرورة المعنوية المتأولة له.[4]

(1) - الجاحظ (255هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ب: ط+ت، ج1، ص 81

(2) - الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، ج1، ص 81

(3) - ابن جنّي (392 هـ) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج1، ص 290

(4) - هذا العنوان في أساسه مستلهَم من: جاك بوفريس، في كتابه المعنون بـ القول والقول الذي لا يقول شيئا، وهو كتاب مبتنى بناء مزدوجا، طرفه الأول: " صيغة الفعل الفرنسي غير المصرّفة أي القول، بمعنى الكلام الممكن الذي لا يقول قائله شيئا عند التلفظ به، وطرفه الثاني: الفعل غير المصرّف نفسه منفيا نفيا يتمثّل في حرمانه من المفعول به، الذي يعني في اصطلاح النحاة العرب القدامى: " ما يفعل به الفعل" الموافق لمتمم موضوع الحدث في النحو التقليدي الغربيّ، وفي نظرية الأدوار الدلالية." [ينظر: بوفريس جاك، القول والقول الذي لا يقول شيئا، اللامنطق، والاستحالة واللامعنى، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2019م، ص 15 (مقدمة المترجم)] أعني بهذا العنوان غير ما عناه بوفريس، وهو: أنّ الصمت في الخطاب النبويّ على ضربين: صمت يؤدي وظائف دلالية في الخطاب، يعرفها المخاطب أو يتعرّفها من سياقه، وضرب آخر لا وظيفة دلالية له في الخطاب، بل إنّه يؤدي وظيفة سيميائية دالّة على أسلوبية خاصّة ملازمة للنبوة، قد يكون من أهمّ وظائفها غير السماتية بيان الحدود البنائية للخطاب النبويّ قبل أوله وآخره.

ظهر الصمت في خطاب الحوار النبويّ قسيما للكلام، له كينونته البنيوية الخاصّة، وتجلياته الدلالية، وقد لوحظ أنّ وظيفته البيانية تختلف باختلاف موقعيته من بنية الخطاب، فهو عند استباقه للخطاب يمهّد ويهيئ المخاطب للتلقي، وفي ثناياه ينظّم البنية ويختزل الدلالة بطاقة أكبر من طاقة الكلام، وهو في مختتم الخطاب يفتح البنية الدلالية على التأويل والإنجاز، وفي خطاب الحوار النبويّ كلّ حضور للصمت استدعاء للكلام مصرّحا أو مضمرا، وكلّ حضور للكلام استدعاء للصمت للفهم والتأويل واستيعاء الدلالات، فلا يعتلجان بل إنهما ينسجمان ليؤديا مقاصد النبوّة، ويفهم المخاطَب هذه المواضع ويعيها جيدا، فلا تنبثق تأويلاته للصمت من خلفياته الثقافية، بل من معهود وعيه بالمقاصد التي تحققها النبوة من خلاله.

أخيرا: إذا كان الحذف من شجاعة العربية، [1] فإنّ الصمت أثبت شجاعة البنية في خطاب الحوار النبويّ؛ إذ حافظ على قوة الدلالات رغم غياب الكلام.

يوصي هذا البحث بـ:

- دراسة إمكانات الصمت الخطابية في استدعائه المخاطب، ومعرفة طرق إسهامه في الخطاب عبر رتق مواضع الصمت بتأويلاته التي تظهر عبر الأسئلة أو في أفعاله الإنجازية.
- محاولة دراسة العلاقة بين الصمت والزمن في بنية الخطاب السرديّ النبويّ، إذ يمكن أن يضفي الصمت إمكانات أكبر في البنية السردية، والإفصاح عن أفق التلقي.
- معرفة اشتغالات الإحالة التي يستثمرها الصمت في بنية الخطاب، وكيف يمكن أنْ تشعّ الدلالات منه عبر ما يحيل إليه.
- دراسة فضاء الصمت السيميائيّ وكيفية تأسيسه لظواهر الكلام والمعنى.

[1] - ابن جنّي (**392** هـ) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج**2**، ص **360**

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- **المدوّنة**: الإمام البخاريّ (256 هـ) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفيّ، **صحيح البخاريّ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنَنِه وأيّامه**، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط1، 1998م

- ابن الأثير (637 هـ)، ضياء الدين نصر بن محمد الشيباني، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب: ط+ت

- أحمد بن حنبل (241هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، حققه: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا طبعة أو تاريخ

- ابن جنّي (392 هـ) أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجّار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1952م

- ابن حجر (852 هـ)، أحمد بن عليّ بن محمد، **فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ**، قرأ أصله وصححه: عبد العزيز بن باز، كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه وصححه: محب الدين بن الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ب: ط+ت

- بيكارد، ماكس، **عالم الصمت**، ترجمة: قحطان جاسم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2018م

- الترمذيّ (279 هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى، **شمائل النبي صلى الله عليهِ وسلم**، حققه وخرّج أحاديثه: ماهر ياسين الفحل، أشرف عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 2008م .

- الجاحظ (255 هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر الكنانيّ، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د: ط + ت

- الجاحظ (255 هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر، **الرسائل، رسالة المعاش والمعاد**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط1، 1964م

- الجرجانيّ (474 هـ)، أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م

– الزبيديّ (**1205** هـ)، محمد مرتضى الحسينيّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد العليم الطحاويّ، راجعه: محمد بهجة الأثريّ وآخرون، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط**2**، **1987**م

– الشافعيّ (**204**هـ)، محمد بن إدريس، **الرسالة**، شرح وتعليق: عبد الفتاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، ط**2**، **2010**م،

– الفارسي، لطيفة محمد، **بنية النصّ وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبويّ الشريف**، دار كنوز المعرفة، عمّان – الأردن، ط**1**، **2022**م

– كانط، إمانويل، **نقد العقل المحض**، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط**1**، **2013**م

– لوبروطون، دافيد، **الصمت، لغة المعنى والوجود**، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء – المغرب، ط**1**، **2019**م

– المبرّد (**285** هـ)، أبو العباس محمد بن يزيد، **المقتضب**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط**3**، **1994**م

– المتوكّل، أحمد، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية**، دار الأمان، الرباط، ط**1**، **2013**م

– نظيف، محمد، **الحوار وخصائص التفاعل التواصلي**، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، ط**1**، **2010**م

الدوريات

– طعمة، محمد عبد الرحمن محمد، **البناء المفاهيمي للتعبيرات اللسانية، دراسة في التركيب الذهني** للغة، مجلة: بابل، العلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد: **8**، مجلد: **28**، أكتوبر، **2020**م

بلاغة الصمت أو النص الغائب: قراءة في كتاب البيان والتبيين للجاحظ

د. المدني بورحيس
الأكاديمية الجهوية - جهة العيون

تقديم:

هو أديب بليغ، خبر حرفة الكلام، وتمرس باللغة، تواصلا وتعبيرا وكتابة، وتبين فنون القول، وأسرار البلاغة، بفكر عميق، وعقل واع، وبصيرة نافذة، وذوق منفتح، وذهن ثاقب. طبقت شهرته الآفاق، وعبرت الحدود والأقطار، بفضل آرائه الجريئة، وثقافته الموسوعية، ومصنفاته الغنية؛ إنه أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ (ت **255**هـ) الذي أثر بعلمه، وأثرى بمعرفته رفوف الخزانة العربية، أدبا ونقدا، وبلاغة، ولغة، وتربية، في تلاؤم مع مقتضيات الوجود الثقافي والحضاري للمجتمع الذي عاش فيه، بل وانخرط في تفاصيل تشكله وتحوله، «ولقد كان له من الثقافة

الموسوعية ما جعله يكتب في كل فروع العلم والأدب والسياسة والدين والفلسفة واللاهوت المعروفة في زمانه» (1).

بث الجاحظ اجتهاداته الأصيلة، وأفكاره الرصينة، وملاحظاته الدقيقة، في مجموعة من الكتب النفيسة، نذكر منها، تمثيلا لا حصرا، كتاب «البيان والتبيين» الذي، كان موضوع دراسات وأبحاث متعددة، تناولته من زوايا وجوانب متنوعة، وهو كتاب يستعصي على التصنيف الواضح؛ لأنه يتضمن قضايا معرفية متشعبة، بين الأدب، والنقد، والبلاغة، واللغة، والسير، والأنساب، والشعر، والخطب، والجدال.. إلخ.. دون أن يعد ذلك بِدعا في فكر المؤلف وتكوينه، ولا استثناء في ثقافة العصر وتأليفه.

غير أن الكتاب، بالنظر إلى وضعه الاعتباري، وقيمته المعرفية في المكتبة الجاحظية، يظل أحد المصادر التراثية الرائدة للبلاغة العربية، بفضل تأصيله المتين لنظرية البيان، وحديثه عن بعض تجليات التعبير الجمالي في فنون الأدب والثقافة القديمة، يقول عنه أبو هلال العسكري: «هو لعمري كثير الفوائد، جم المنافع؛ لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة، والفقر اللطيفة، والخطب الرائعة، والأخبار البارعة» (2)، وإن كان هذا لا يسوغ الحكم بأن الجاحظ بلاغي، بقدر ما يحفزنا ويمنحنا شرعية النفاذ إلى أحد أبواب تلك النظرية في الكتاب المذكور؛ قصد استجلاء خباياه، وتوضيح وجوهه؛ يتعلق الأمر ب «باب الصمت» الذي يضعنا أمام أسئلة قلقة ومقلقة، تستثير الذهن، وتستفز الفكر، وتدعو إلى التأمل والبحث، خصوصا إذا كان القصد النقدي موجها نحو إدراك دلالة مفهوم الصمت في الكتاب، والكشف عن علاقته بالأبواب الأخرى، بما فيها «باب البيان». فما هو سياق حضور هذا المفهوم في «البيان والتبيين»؟ ومن أين يستمد الصمت بلاغته؟

---

(1) «الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد» جميل جبر، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص **14**.
(2) «كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر» تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص **5**.

1- الصمت: أفق دلالي للمصطلح

لا يمكن الجزم باصطلاحية كلمة الصمت، على رغم اطراد استعمالها في سياقات دلالية مختلفة. غير أن هذا المغطى لن يمنعنا من البحث عن المعنى المعجمي للصمت؛ فـ«الصاد والميم والتاء أصل واحد يدل على إبهام وإغلاق»(1)، و«باب مصمت وقفل مصمت: مبهم، قد أنهي إغلاقه»(2)، و«صمت يصمت صَمتا وصُمتا وصُموتا وصُماتا، وأصمت: أطال السكوت»(3). ويظهر من هذه الاقتباسات أن مدار لفظ «الصمت» في اللغة العربية هو الإبهام والإغلاق.

ويميز صاحب معجم الكليات بين الصمت والسكوت قائلا: «الصمت إمساك عن قوله الباطل دون الحق»(4)، «والسكوت: هو ترك التكلم مع القدرة عليه...والسكوت إمساك عن قوله الحق والباطل»(5).

ومن هذا الأصل اللغوي، يمكن أن نلمس ونستجمع خيوط «الدلالة الاصطلاحية» للصمت بوصفه أحد الألفاظ/المصطلحات الواردة في كتاب «البيان والتبيين»، وفي غيره من المصنفات التراثية المعروفة، ورودا دالا، باطراده وسياقاته وعلاقاته مع مصطلحات ومفاهيم أخرى.

فالصمت فعل، أو حالة، تسم الإنسان في بعض الأوقات، إما اختياريا أو اضطراريا (العيب الخلقي/ الخوف/...إلخ). فإذا كان الصمت باختيار الشخص فإنه يؤدي غاية أو وظيفة محددة، وإن كان اضطرارا، يستبدل به وسائل أخرى. وفي كلا الحالتين، من المفيد

(1) «مقاييس اللغة» أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والشر والتوزيع، **1299**هـ/**1979**م، مادة صمت.
(2) «لسان العرب»، ابن منظور، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، باب التاء فصل الصاد.
(3) نفسه
(4) «الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: **1419**هـ/**1998**م، ص **509**.
(5) نفسه، ص **509**.

استحضار الجانب التواصلي لهذا الفعل، بحكم ارتباطه الوثيق بالإنسان على وجه الخصوص. وفي هذا الإطار، نتحدث عن عناصر أساس هي: المرسل والمرسل إليه، وسياق التواصل، والقصد، والعلاقة والفعل/ الخطاب...إلخ.

إن الصمت فعل قصدي واع، يلجأ إليه الشخص / المرسل أحيانا، في سياق تواصلي معين، للتعبير أو الرد أو الاحتجاج أو غير ذلك من الوظائف التخاطبية الممكنة أو الضرورية.

من هنا يستمد الصمت جزءا من ملامح أفقه الاصطلاحي، وهو ما يعضده تتبع بعض الألفاظ والمصطلحات التي تتقاطع معه أو تتداخل، تناقضا وتكاملا وتفسيرا، وهي: الكلام والقول والنطق. وهي ألفاظ تتقارب معانيها المعجمية؛ فلفظ الكلام من فعل «تَكلَّم الرجل تكلُّما وتِكِلاما وكلَّمه...وكالمه: ناطقه» [1]، والقول من الجذر اللغوي "قول" و«القاف والواو واللام أصل واحد صحيح... وهو القول من النطق» [2]، والنطق من جذر "نطق"، «والنون والطاء والقاف أصلان صحيحان: أحدهما كلام أو ما أشبهه، والآخر جنس من اللباس»[3]، إذ تفيد هذه الألفاظ عموما، معنى التلفظ بكلمات وأصوات دالة على معان محددة، مع اختلاف نسبي في طبيعة هذا التلفظ وخاصيته وظروفه وسياقه. لكنها تأتي غالبا مقابلة لمعنى كلمة الصمت التي ترتبط بدورها، مثلما ذكرنا، بسياق تواصلي، لأنها تدل على فعل إنساني يوظف لتحقيق غايات ووظائف معينة. فما دلالة الصمت في كتاب «البيان والتبيين»؟ وهل يمكن الحديث عن «بلاغة الصمت»؟ وما علاقته بالكلام والبيان عامة؟

(1) «لسان العرب»، مصدر مذكور، باب الميم فصل الكاف.
(2) معجم مقاييس اللغة، مادة قول.
(3) نفسه، مادة نطق.

2- البيان وبلاغة الكلام

هو المصطلح الأساس الذي أرسى عليه الجاحظ كتابه، وبنى عليه موضوعه ونظرته الفكرية والنقدية والبلاغية؛ إذ لا يمكن استيعاب هذه النظرة دون استحضار دلالة البيان وامتداداته المفهومية في الكتاب.

يعرف الجاحظ مصطلح البيان بقوله: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»(1).

يضعنا هذا التعريف ذو الطابع الاصطلاحي، أمام مفهوم منفتح، ارتأى المؤلف أن يجعله شاملا، باستعمال صيغة (كل)، خصوصا أنه يربطه بما يمنحه قيمته الوظيفية، وهو السياق التواصلي؛ ذلك أن المرسل/ المتكلم (القائل) يوجه كلامه/خطابه إلى المرسل إليه/ السامع، ولكل واحد منهما غاية، يسعى إلى بلوغها، وهي الإفهام/توضيح المعنى بالنسبة للأول، والفهم/بلوغ المعنى والحقيقة بالنسبة للثاني.

لقد استثمر الجاحظ ذكاءه المتقد في هذا التعريف؛ لأنه فتح له الباب للغوص في فنون القول، والبحث في قضايا البلاغة وأسئلتها، مستفيدا من ثقافته الأدبية والمعرفية الواسعة، وملكته اللغوية والنقدية والتعبيرية الفذة، وهو ما يبدو جليا أثناء تصفح كتاب «البيان والتبيين»، حيث نجد غزارة في الأخبار، وتنوعا في المعارف، وتشعبا في الأفكار والمعاني، وتعددا في المصطلحات والدلالات.

---

(1) «البيان والتبيين»، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة السابعة: **1418هـ/1998م.، 76/1**

غير أن ما يهمنا، في هذا الإطار، هو رصد استعمالات مفهوم البيان وامتداداته الدلالية وعلاقاته بالمفاهيم والمصطلحات الأخرى في الكتاب، في أفق بناء تصور دقيق لبلاغة الصمت وتجليات حضورها ووظائفها في السياقات والخطابات التواصلية المختلفة.

استند الجاحظ، في حديثه عن البيان، إلى جهود النقاد والعلماء قبله، فذكر ما ورد لديهم عن خصائص المعنى وطرق تصريفه والتعبير عنه: «قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم، والمختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجليها للعقل (...) وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة إليه أبين وأنور، كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان» [1].

تتضمن هذه القولة/الحكم مجموعة من المعايير الموضوعية لتنظيم عملية التواصل والتعبير عن المعاني، استفاد منها المؤلف في صياغة نظريته البيانية، مركزا على الجانب الوظيفي؛ فالمعاني الموجودة بالقوة في أذهان الناس ونفوسهم وخواطرهم، لا تستمد قيمتها ووجودها بالفعل إلا بالاستعمال والإخبار والذكر، وهو ما ينجزه الأفراد عبر التواصل الذي تكون غايته الأساس هي الفهم، ومن ثم يكون مفهوم البيان دالا على تجلية المعنى وإظهاره ونقله من الخفاء إلى العلن، تماما مثل قول القائل: «البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي» [2].

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **75/1**
(2) «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة»، زكريا بن محمد الأنصاري، حقق النص وقدم له: مازن مبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، **1411**هـ/**1991**م، ص **75**.

وقد حدد الجاحظ خمسة أصناف للدلالة على المعاني وبيانها؛ أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد ثم الخط، ثم الحال التي تسمى النِّصبة [1]، وتحدث عن خصائص كل صنف، ومثل له بأمثلة وشواهد نصية ومعطيات دالة.

لكن البيان قد لا يقتصر على هذه العملية؛ لأنّ الأمر يتوقف أيضا على طريقة إظهار المعنى، وهنا نقف على مفهوم آخر مبثوث في ثنايا كتاب «البيان والتبيين»، وهو «بلاغة الكلام»؛ فالمرسل/المتكلم يسعى إلى الإبانة عن المعاني وإفهام السامع، ولا يتأتى له ذلك بمجرد إرسال كلامه/خطابه، بل إن ثمة شروطا ومقاييس عليه الالتزام بها أو مراعاتها، وبها يصير الكلام بليغا، ومن ثم يبلغ الكلام غايته من السامع/المرسل إليه.

وقد ذكر الجاحظ بعض تلك الشروط من خلال التعريفات العديدة التي قدمها لمصطلح البلاغة عند القدماء[2]، وإن كان السياق الذي يتحدث فيه هو فن الخطابة، وفيها يظهر أن الجهد منوط بالمتكلم/منشئ الخطاب الذي يفترض فيه أن يمتلك أسرار التعبير الجمالي، ومهارات الإمتاع والإقناع والتخاطب والتأثير، ويخبر فنون القول، شعرا ونثرا، فيعرف محاسن الكلام وأساليبه، ويستعملها حسب الحاجة والضرورة، ولعل هذا ما يفسر تنوع الطرق والأشكال البلاغية الواردة في التعريفات المذكورة؛ فمنها الفصل والوصل، وحسن الاقتضاب، وتصحيح الأقسام، والإيجاز، وغير ذلك مما يمنح المتكلم صفة البليغ، ويسمو بالكلام إلى مرتبة البلاغة ويحقق البيان والإفهام.

يستمد الكلام بلاغته من قدرات الشخص البليغ اللغوية والذهنية والمعرفية والتواصلية، وعلى قدر براعته وتمكنه، تكون درجة الكلام في سلم البلاغة. وكلما ارتقى الكلام واستوفى شروط الاستقامة والحسن والتنظيم، ازداد بيانا، إذ يقاس بيانه بمدى تأثيره وقبوله من لدن السامعين والمتلقين، فإذا أمتع وأقنع، وأفهم وأبدع، استحق صفة البيان، بوصفه «ملكة يهبها

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **76/1**
(2) نفسه، **76/1**

الله لمن يشاء من عباده، فيستطيع أن يصدع بحجته في المقامات والأحوال التي تقتضي الإبانة والإفصاح، من ذلاقة اللسان، وقوة القلب، ورباطة الجأش، والقدرة على التصرف في القول»(1)

ومما أفاض الجاحظ في درسه وبحثه، وخصص له حيزا من مؤلفه، عيوب اللسان وآفات النطق، مثل اللثغة والتمتمة والحبسة واللكنة وغيرها من الحالات التي تحول دون الإبانة والإفصاح، ويسلب الكلام ميزة البلاغة، وتتبع الجاحظ أيضا بعض العيوب الناتجة عن استعمال الكلام مثل التشادق واللحن والتكلف والإسهاب والغلو وغير ذلك مما لا يمكن عده عيبا خِلقيا، بل يرتبط بالجوانب النفسية والذهنية والخُلقية، تتصل بطبائع المكلمين وطرق تفكيرهم وتقديرهم للأمور وحكمهم على الأشياء في سياقات التخاطب المختلفة، «فالبيان مرتبط باللسان، فعلى قدر بيانه يكون حمده، وإذا استطاع اللسان أن يجعل المعنى في القلب أشد بيانا كان أكثر حمدا»(2).

يظهر مما سبق ذكره أن الجاحظ انخرط في الجهد النقدي والهم المعرفي اللذين شغلا العلماء والأدباء في المجتمع العربي آنذاك، وهم بصدد وضع الأسس المتينة للثقافة، وتدوين العلوم والمعارف المختلفة، في ظل تحولات وصراعات سياسية وحضارية وتاريخية مؤثرة. وكان مجال البلاغة، بما يمثله من رمزية ثقافية، أحد المجالات التي حظيت بقدر كبير من الاهتمام والبحث والنظر، خصوصا أنه ملتقى مجموعة من العلوم والمعارف الأخرى، مثل الأدب والنقد والمنطق وعلم الكلام والجدل والخطابة والشعر واللغة والفقه... إذ يمكن القول إن هذا المجال كان ميدانا لما يمكن أن نسميه «معركة البلاغة» أو «حرب البيان»؛ والمقصود بذلك أن سياق التداول ومقتضيات الخطاب، بمختلف أبعاده وتجلياته الأدبية والدينية والسياسية والاجتماعية، فرضت على فئات المجتمع وأفراده أن يعبروا ويتفاعلوا ويتواصلوا ويشاركوا، قولا أو فعلا، سرا أو

(1) «البيان العربي: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية»، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية/مطبعة الرسالة مصر، الطبعة الثانية: **1377**هـ/**1958**م، ص **45**

(2) «المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين»، فوزي السيد عبد ربه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، **2005**، ص **45**

علنا، صراحة أو ضمنا، في عملية الإبلاغ والإبانة والإفهام، مستعملين كل الوسائل الممكنة التي تختزلها صيغة «بلاغة الكلام» أو «البيان»، لهذا اشتدت المنافسة، واحتدم الصراع، لتحسين الخطاب وتصريف الكلام وتنويع أساليب التعبير وطرق البيان والإفصاح، والتفنن في الأدب وضروبه، شعرا ونثرا، فكانت النتيجة أن وضع العلماء مبادئ وقواعد ومعايير محددة لقياس بلاغة الكلام وضبط حدود البيان وشروطه، قبل أن تتحول هذه المبادئ في المراحل اللاحقة إلى قوالب جامدة، أسهمت، إلى حد كبير، في تحنيط البلاغة وتشويه البيان.

من هنا يمكن القول إن البلاغة، بالنظر إلى السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي أنتج فيه الجاحظ كتاب البيان والتبيين، كانت ضرورة معرفية وتواصلية وحجاجية وحضارية، قبل أن تكون لعبا أو ترفا لغويا أو سبحا تخيليا في فنون التعبير وأساليب القول، وداخل هذا الأفق التداولي المفروض، ثمة خيارات وأشكال متعددة لتفعيل هذه الضرورة والانخراط في حركيتها آنذاك، فكان الكلام واللغة، شفويا وكتابيا، وكان الهزل واللعب بألوانهما المعروفة، من قبيل الحمق والتغافل والتهريج والضحك والمجون، وكان الجدل والتناظر وكانت الجرب والتقاتل، وكان الصمت والتأمل، وكان الزهد والتصوف وغير ذلك مما يمك عده أشكالا بلاغية دالة ومعبرة.

3- البيان: من بلاغة الكلام إلى بلاغة الصمت

ذكرنا سابقا أن الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»، قدم تعريفا مرنا ومنفتحا لمفهوم البيان، فلم يقتصر على شكل واحد من أشكال التعبير، أو نمط محدد من أنماط الخطاب، بل حاول ملاءمته مع مختلف فنون القول وصنوف الأدب، شعرا ونثرا، مستحضرا تنوع صيغ التعبير، اللفظية/ الصوتية، والكتابية/الخطية وغيرها.

فإذا كان الأصل في التواصل والتخاطب، سواء في بعدهما التداولي اليومي العادي وفي بعدهما الإبداعي والأدبي الخاص، هو الكلام، بما هو تلفظ وقول وحديث، فإن ثمة حالات

أخرى ينتفي فيها الكلام، أو يتم استبعاده والتخلي عنه، اختياريا من قبل المرسل، تبعا لسياق التواصل، ومقتضيات الخطاب، دون إغفال الحالات التي يضطر فيها الإنسان إلى ترك الكلام، بسبب العيوب التي أشرنا إلى بعضها سابقا, وقد حرص الجاحظ على توضيح هذا المنحى وتتبع تجلياته وأبعاده المختلفة، مستشهدا بنماذج نصية من المنجز الثقافي، ونماذج علمية اسمية من المؤسسة المعرفية أو المجتمعية.

فقد خصص الجاحظ بابا لموضوع الصمت، وعيا منه بوجود ترابط أو تعالق بينه وبين البيان، والبلاغة عامة؛ إذ يمكن القول إن المؤلف أدرك أهمية الحديث عن الصمت في سياق درسه لبلاغة الكلام وأشكال البيان المختلفة، اللغوية واللفظية، إما بناء على مبدإ التقابل: الصمت $\neq$ الكلام، وإما استنادا إلى مبدإ التكامل: البيان = الكلام + الصمت، وقد يكون ذلك انطلاقا من مبدإ التضمن: الصمت جزء من الكلام. ومهما يكن الدافع، فإن الجاحظ يستحضر، في هذا الموضوع، جانبا أساسا يتمثل في الجانب التداولي، نجد ذلك في تنوع الخطابات والأشكال التعبيرية والثقافية التي يدرسها، ويمثل بها: الشعر والخطب والطرائف والأخبار والنوادر وغيرها، متنقلا بين الخطاب الأدبي الممتع والخطاب التواصلي العادي، فقد سعى جهده إلى ربط البيان بسياقه التواصلي المحدد، بغية تحديد شروطه وتعريف المتلقي بمجالاته وأنواعه؛ فإذا كان الكلام/ القول أحيانا يحقق الفهم والإفهام، ويبلغ درجة البيان، وفق المحددات والضوابط التداولية الملائمة، فإن الصمت بدوره قد يكون أفيد وأبلغ، مما يفتح له باب البلاغة والبيان، وكأن الجاحظ يحاول استثمار معطيات الواقع المعيش وأحداثه قصد ترسيم حدود البيان وضبط استعمالاته وأبعاده وسياقاته.

ففي الباب الذي خصصه للصمت، سرد الجاحظ مجموعة من الأخبار والأقوال ذات البعد التداولي المألوف، محاولا استثمارها في بناء تصوره البياني، وإذا تأملنا تلك الأقوال، ألفيناها تتجه إلى حمد الصمت في مقابل ذم الكلام والنطق، منها ما ورد في تركيب مباشر: «لو كان

الكلام من فضة لكان السكوت من ذهب»[1]، ومنها ما ورد بصيغة مجازية: «اللسان سبع عقور»[2]، ويبدو أن معظم الأقوال المستشهد بها، تنطلق من مبدإ التقابل بين الكلام، ولوازمه (اللسان)، وأضراره (الفتك بالإنسان المتكلم /الإهلاك)، وبين الصمت وما يرتبط به (السمع)، وما ينفع به (تجنب الزلل).

ويستمر المؤلف في الباب ذاته، متتبعا الأخبار والأشعار والأقوال المأثورة عن الصمت، وهو يستنير في ذلك برؤية أو موقف واضح، أساسه البيان في الحطاب؛ فنجده يتحدث في هذا السياق عن شروطه، قائلا: «وهم يأمرون بالتبين والتثبت، وبالتحرز من زلل الكلام... وكانوا يأمرون بالتحلم والتعلم»[3]، ذلك أن الصمت يعد خطابا أو جزءا من الخطاب، يتم اللجوء إليه أو يكون ضروريا في حالات معينة؛ فالمتكلم أو الشخص يكون أحيانا في حاجة إلى بناء خطابه أو إعادة توجيهه وتنظيمه، فيأخذ وقتا أو حيزا زمنيا، يستثمره لتبين أموره والتثبت من الحقائق والمعلومات، خشية الوقوع في الخطإ والزلل، وفي ذلك الحيز يحضر الصمت (يصمت المتكلم)، مما يبين أن الصمت ليس مجرد عزوف عن الكلام أو توقف عنه، بقدر ما هو وسيلة ووقت للتأمل والتفكر أو الإنصات إلى متكلم آخر، قد يستأنف المتكلم بعدهما الكلام أو يطول صمته.

إن هذا المعطى، يدل على وعي الجاحظ بخصوصية الصمت ووظيفته، فهو قرين الكلام وشطره، وكلاهما له مقتضيات ومحددات توجهه، يقول: «وإنما حثوا على الصمت لأن العامة إلى معرفة خطإ القول أسرع منهم إلى معرفة خطإ الصمت. ومعنى الصامت في صمته أخفى من معنى القائل في قوله؛ وإلا فإن السكوت عن قول الحق في معنى النطق بالباطل. ولعمري إن الناس إلى الكلام لأسرع؛ لأن في أصل التركيب أن الحاجة إلى القول والعمل أكثر

---

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **194/1**
(2) نفسه، **194/1**
(3) نفسه، **197/1**

من الحاجة إلى ترك العمل، والسكوت عن جميع القول. وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله، ولا الكلام كله أفضل من السكوت كله، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة السكوت.»[1]. بل إن ثمة تكاملا بين الصمت والكلام في الفائدة والحكم والغاية، يقول قسامة بن زهير: «يا معشر الناس، إن كلامكم أكثر من صمتكم، فاستعينوا على الكلام بالصمت، وعلى الصواب بالفكر» [2].

وإذا كان الجاحظ عالما بقيمة الكلام، مدركا لمكانته البلاغية والتداولية، فإنه لا ينكر فضيلة الصمت في بعض الحالات؛ فهو يرجع أهمية الكلام المقول إلى أدلة وحجج منطقية عقلية، ونصية نقلية، يقول: «وكيف يكون الصمت أنفع، والإيثار له أفضل، ونفعه لا يكاد يجاوز رأس صاحبه، ونفع الكلام يعم ويخص، والرواة لم ترو سكوت الصامتين، كما روت كلام الناطقين، وبالكلام أرسل الله أنبياءه لا بالصمت...» [3].

وبالنظر إلى السياق الثقافي الذي عاش فيه الجاحظ وألف فيه مصنفه، يبدو توجهه أو تصوره للكلام والصمت متناسقا ومفهوما، ليس فيه تناقض أو تهافت؛ ف«بعد تقليب معنى الصمت، مال الجاحظ إلى إظهاره كوسيلة تعود على صاحبها بالنفع، فالصمت في موضعه بلاغة وحسن إدراك، وعمق في التجربة، ولم يعد عيبا قط بل صفة حميدة، يتمتع بها صاحب العقل الراجح»[4]، وهو ينطلق من حقيقة البيان قصد وضع نسق أو نظرية بلاغية متكاملة، فلما حدده التحديد الذي ذكر آنفا[5]، انطلق في بحث وجوهه ووسائله ومظاهره المختلفة؛ ذلك أن دلالة البيان تشمل كل ما بلغت به الإفهام وأوضحت المعنى([6])، ومن ثم

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، 271/1
(2) نفسه، 327/1
(3) نفسه، 272/1
(4) «البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ»، محمد علي زكي صباغ، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ/1998م، ص 170.
(5) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، 76/1
(6) نفسه، 76/1

يمكن عد الصمت أحد تلك المظاهر، وربما هذا ما يفسر تخصيص الجاحظ بابا لهذا المظهر بموازاة حديثه عن الكلام بتجلياته وأنماطه المتعددة: الشعر والأمثال والأخبار والنوادر والخطب وغيرها. فمن أين يستمد الصمت بلاغته؟ وكيف يكون الصمت مدخلا من مداخل البيان؟

أ- أشكال الصمت:

إذا كان الصمت، مثلما تعرفنا عليه سابقا، فعلا أو حالة، فإننا نقف على أشكال كثيرة من هذا الفعل في كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، بحكم أنه يتحدث عن خطابات تواصلية وإبداعية مختلفة. فقد كان المؤلف مهتما بتتبع الحالات التي يكون عليها الأشخاص أثناء تواصلهم مع الآخرين، سواء كانوا شعراء وخطباء ورواة ومتكلمين وأدباء وغيرهم.

ومهما كانت العوامل الأخرى التي دفعت الجاحظ إلى هذا المنحى، سياسية وجدلية فكرية، فإنه كان انتقائيا في ضبط مداخل البيان ووسائل الفهم والإفهام، بما فيها أشكال الصمت؛ فقد أبعد مجموعة من العيوب التي تعترض المتكلم في سياقات تخاطبية، فتكون سببا في صمته وتوقفه أو عجزه عن الكلام، وعدم قدرته على الإبانة والإفصاح، ومن ثم تحقيق وظيفتي الفهم والإفهام، ومن هذه العيوب ما يأتي:

- العي: هو التوقف والعجز عن الكلام، وفقدان القدرة على الاستمرار في الحديث، وتؤكد الأخبار والأقوال والمقطعات الشعرية المبثوثة في الكتاب أن العرب يذمون العي والحصر، ويعيبونه، قال الشاعر:

جَمَعْتَ صُنُوفَ العِي منْ كُل وِجْهَة   وكُنْت جَدِيرا بالبَلاغَةِ منْ كثب [1]

- فالعَيي لا يُبين، ولا تتوافر لديه شروط الكلام البليغ، نظرا لما يعتريه من اضطراب ودهشة وحصر، تمنعه من القول الفصيح والواضح والتعبير السليم التام الموصل للمعنى.

(1)«البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **5/1**

- اللثغة: عدها الجاحظ من الأمور التي تعتري اللسان وتمنعه من البيان[1]، وقد مثل لذلك بحالة واصل بن العطاء؛ فإنه لما علم أنه «ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل... وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه..» [2]
- الحُبْسة: في لسانه حبسة، إذا كان الكلام يثقل عليه، ولم يبلغ حد الفأفأة والتمتام.. [3]، ففي هذه الحالة يتقطع الكلام، وتتخلله بياضات وصمت يعيقان الفهم والبيان.
- اللكنة والحكلة والعقلة: «يقال في لسانه عقلة، إذا تعقل عليه الكلام. ويقال في لسانه لكنة، إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب، وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول. فإذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق، وعجز أداة اللفظ، حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال»[4]، و«يقال في لسانه حكلة، إذا كان شديد الحبسة مع لثغ»[5] وقد عد الجاحظ بعض هذه العيوب مما يمنع من البيان، وقدم أمثلة دالة على ذلك[6].

لكنه بالمقابل تحدث عن أشكال أخرى للصمت فيها وضوح وبيان وفهم وإفهام، مثل الإشارة «باليد، وبالرأس، وبالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف...» [7]، ففي حال استعمال الإشارة من قبل الشخص، فإنه يصمت ويكف عن

(1) نفسه، **71/1**
(2) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **15-14/1**
(3) نفسه، **39/1- 40**
(4) نفسه، **39/1-40.**
(5) نفسه، **325/1**
(6) نفسه، **71/1** وما بعدها
(7) نفسه، **77/1**

القول، لتؤدي تلك الإشارة ما يود التعبير عنه، يقول الجاحظ: «الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط... وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة ظاهرة، في أمور يسترها بعض الناس عن بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس»[1]، وفي الشعر العربي القديم أبيات تؤكد هذا المعطى، يقول الشاعر:

والعَيْن تنْطقُ والأفْواه صَـــامتَـةٌ حتَّى تَرى من ضَـــمير القلْب تِبْيانا[2]

ومنه النصبة و«هي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان...ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكتا»[3].

ومن ذلك الإيجاز والاختصار، فالشخص المتكلم الدي يتوخى الدقة في التعبير، يوجز كلامه، صامتا عن كثير اللفظ، لإيضاح الكثير من المعاني.

ب- الصمت ومطابقة مقتضى الحال:

دأب العلماء والبلاغيون القدماء على ربط الخطاب أو التداول عامة بمحدد أو عنصر مهم، اصطلحوا على تسميته «مقتضى الحال»، وهو مصطلح مفتاح في البلاغة العربية، يتصل باستعمال الكلام ومحدداته، إذ تقاس بلاغة الكلام بـ«مطابقته لمقتضى الحال... وارتفاع شأن

(1) نفسه، **78/1**
(2) نفسه، **78/1**
(3) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **82-81/1**

الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له». فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب»[1].

وقد فصل الجاحظ الكلام في هذا المفهوم، من خلال سرده لما ورد في صحيفة بشر بن المعتمر، يقول: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وأقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[2]، فالبليغ مطالب بمراعاة المقام، ومطابقة الحال، إذا أراد تحقيق الغاية البيانية، وهي الفهم والإفهام.

ولما كان الصمت حالة تعرض للشخص، أو فعلا يلجأ إليه المتكلم، اختيارا أو ضرورة، في ثنايا الخطاب التواصلي أو الأدبي الإبداعي، فإن له أيضا ارتباطا بمفهوم مقتضى الحال؛ ذلك أن الصمت، في سياقاته التخاطبية والتواصلية، لكي يؤدي وظيفته البيانية المفيدة، فإن الشخص مطالب بمراعاة شرط المقام ومقتضى الحال، فيعرف متى عليه أن يصمت، ومدة هذا الصمت، ومتى عليه أن يتكلم أو يستأنف الكلام، أو ينصرف نهائيا من المكان، وإلى هذا يشير قول الحسن: «لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الجاهل من وراء لسانه، فإن هم بالكلام تكلم به له أو عليه»[3]. وقد كان الجاحظ واعيا بهذا الأمر، إذ نجده يورد أخبارا تبدو متضاربة في ظاهرها، غير أنها متكاملة في حقيقتها، بين ما فيه حمد للصمت، وما فيه ذم له؛ فمن نماذج الصنف الأول:

- «وقالوا: الصمت حُكم وقليل فاعله.

(1) «الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع»، الخطيب القزويني، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1424هـ/2002 م، ص 20.
(2) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، 138/1 -139
(3) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، 1/ 172.

- وقالوا: استكثر من الهيبة صامت»[1]
- يقول عبد الله بن معاوية بن عيد الله بن جعفر:

إلزم الصَّمتَ إن في الصَّمْت حُكماً   وإذا أنْتَ قُلْت قَوْلا فَزِنْهُ

ومن نماذج الصنف الثاني:

«وكيف يكون الصمت أنفع، والإيثار له أفضل، ونفعه لا يكاد يجاوز رأس صاحبه، ونفع الكلام يعم ويخص، والرواة لم ترو سكوت الصامتين، كما روت كلام الناطقين... وطول الصمت يفسد اللسان..» [2]

ويوافق هذا الأمر ما ذكره الجاحظ نقلا عن إسحق بن حسان بن قوهي، قال «لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط. سئل: ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة. فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون ابتداء...»[3]، ويوضح أبو هلال العسكري مقصود ابن المقفع قائلا: «فقوله: «منها ما يكون في السكوت»، فالسكوت يسمى بلاغة مجازا، وهو في حالة لا ينجع فيها القول ولا ينفع فيها إقامة الحجج، إما عند جاهل لا يفهم الخطاب، أو عند وضيع لا يرهب الجواب، أو ظالم سليط يحكم بالهوى، ولا يرتدع بكلمة التقوى. وإذا كان الكلام يعرى من الخير، أو يجلب الشر فالسكوت أولى»[4]

فثمة حالات ومقامات يكون فيها الصمت محمودا، تبعا لظروف التواصل؛ كأن يكون الشخص طرفا في حوار أو مناظرة، فيصمت حين يتحدث محاوره أو مناظره، ليحسن الإنصات ويعي الخطاب، ومن ثم يهيئ نفسه للرد أو استئناف الحديث، وقد يكون مدركا لعدم جدوى الاستمرار في الكلام بسبب قبح سلوك مخاطبه أو فساده. بل إن هناك مواقف يلزم فيه الصمت،

---

(1) نفسه، **270/1**
(2) نفسه، **272/1**
(3) نفسه، **115/1 -116**
(4) «كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر» مصدر مذكور، ص **14**.

مثلما هو الشأن في اللحن الذي خصص له الجاحظ بابا مستقلا، ساردا بعض الأخبار والأقوال الدالة على ذم العرب للحن، وحثهم على تقويم اللسان، وتجاوز الهفوات المعيبة،؛ لأن «اللحن في المنطق أقبح من آثار الجدري على الوجه»[1]، فلا عجب إذا أن يبعدوا اللحانين من البلاغة، ويقصوا كلامهم من البيان وإن كان بعضه مفهوما، يقول الجاحظ: «فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب، كله سواء، وكله بيانا. وكيف يكون ذلك كله بيانا، ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام، لما عرفه»[2]. ويلزم الصمت كذلك في كتمان السر، وفي حالة الحمق والنوك، وفي حالة البذاء والفحش، قولا أو سماعا، فقد «رأى عمرو بن عتبة بن أبي سفيان رجلا يشتم رجلا، وآخر يستمع له، فقال للمستمع: نزه سمعك عن استماع الخنا، كما تنزه لسانك عن الكلام به؛ فإن السامع شريك القائل»[3] ويستحب أيضا في حالة الجهل بالشيء وعدم امتلاك جواب عن مسألة ما، «قال عمر بن عبد العزيز: من قال عندما لا يدري: لا أدري، فقد أحرز نصف العلم»[4]، «وقال ابن عباس: إذا ترك العالم قول لا أدري فقد أصيبت مقاتله.»[5]، مثلما يستحب من طالب العلم، «قال الحسن: إذا جالست العلماء فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول، ولا تقطع على أحد حديثه.»[6]، ويعزز هذا المنحى في فضل الصمت وجدواه أحيانا ما ذكره ابن وهب بقوله: «وللسكوت أوقات هو فيها أمثلُ من الكلام وأصْوَب، فمنها السُّكُوت عنْ جَواب الأحْمَق والهازل والمتِعَنت... ومنها السكوت على مُقَابلة السفه عن سفهه، واللئيم على ما ينالك منه، والتصون عن إجابتهما، والحلم على ما يبدر منهما»[7]

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **216/2.**
(2) نفسه، **162/1.**
(3) نفسه، **301/2**
(4) نفسه، **91/2.**
(5) نفسه، **2/ 90.**
(6) نفسه، **291-290/2**
(7) «البرهان في وجوه البيان» إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، الطبعة الأولى: **1387**هـ/**1967**م، ص **257-256**

وبالمقابل، ثمة مقامات يكون فيها الصمت مذموما، غير مجد، إذا كان الشخص مثلا مدعوا إلى إلقاء خطبة أو الرد على محاوره أو الدفاع عن رأيه أو تقديم أخبار ومعلومات محددة، وقد ذكر الجاحظ بعضها ذكرا غير مباشر؛ في حال الضيافة مثلا، يقول: «ولأن العرب تجعل الحديث والبسط، والتأنيس والتلقي بالبشر، من حقوق القرى ومن تمام الإكرام به، وقالوا: ومن تمام الضيافة الطلاقة عند أول وهلة، وإطالة الحديث عند المواكلة...»(1)

ولا يمكن، في هذا الإطار أن نغفل تنصيص المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي على أهمية لزوم الصمت في حالات معينة، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَن أشيَاء إنْ تُبْد لَكُم تَسُؤكُم، وإنْ تسْألوا عَنْها حِينَ يُنَزلُ القُرآنُ تُبدَ لَكُم عَفا الله عَنْها والله غَفُورٌ حلِيم﴾ (سورة المائدة الآية **101**)، وفي الحديث الصحيح: «حدثنا عبيد بن غنام، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا عبد الرحيم بن سليمان ن داود بن أبي هند عن أبي ثعلبة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وغفل عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»(2). فالسكوت/الصمت هنا في مصلحة المخاطب/المؤمن، لأنه لن يجني من وراء الكلام/السؤال إلا العنت والشدة والإجهاد، وقد يؤدي به ذلك إلى الكفر والعصيان والهلاك ومخالفة الأوامر، وإلى هذا يشير الشاعر بقوله:

واعلم بأن من السكوت إبانة ومن التكلم ما يكون خبالا(3)

ج- الصمت وامتداداته في وجوه البلاغة:

ألّف الجاحظ كتاب «البيان والتبيين» لتحقيق غايات ثقافية وفكرية ومذهبية محددة، واقتضت طبيعة التأليف العلمي آنذاك أن تتشعب به طرق القول، وتتفرع سبل الكلام وآفاق

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **10/1**
(2) «المعجم الكبير»، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، **222-221/22**
(3) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **135/1**

الدرس الأدبي والنقدي والمعرفي، فيتطرق لخطابات وأنواع متعددة من الكلام الواصف والموصوف، الشعري والنثري، الإبداعي والعادي، وتناول مواضيع الأدب وظواهر البلاغة وقضايا النقد ومسائل اللغة وغيرها، وإن بطريقة غير مباشرة أو غير مقصودة.

ولما كان البيان أحد الموضوعات المهمة في الكتاب، فقد ارتأى الجاحظ أن يفيض القول فيه، فعدد مناحيه ووسائله ووظائفه، في الشعر والخطب والنوادر والرسائل وغيرها. بل امتد حديثه إلى الوجه الآخر للكلام، أو مقابله غير النقيض في البيان، وهو الصمت؛ فقدم من الأخبار والأقوال المأثورة ما فيه كفاية حول مزايا الصمت وفوائده في الفهم والإفهام، وتحدث عن مواضعه المفضلة ومساوئه المعيبة.

وفي خضم هذا الحديث الواعي عن الصمت وبلاغته الخفية والظاهرة، نجد الجاحظ يميل بنا إلى بعض ظواهر البلاغة التي تم تحديدها وتقعيدها في ما بعد، وهي ظواهر نلحظ فيها تقاطعا وتعالقا بينها وبين الصمت، ومنها ما يأتي:

- ✓ **الإيجاز:**

ذكر الجاحظ هذا الضرب من البلاغة في عدة أنحاء من كتابه، يقول: «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه»(1). وقال معاوية بن أبي سفيان لصحار بن عياش العبدي: «ما تعدون البلاغة فيكم: قال: الإيجاز، قال له معاوية: وما الإيجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ »(2) وقال المفضل بن محمد الضبي: « قلت لأعرابي: ما البلاغة؟ قال لي: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير خطل. قال ابن الأعرابي: فقلت للمفضل: ما الإيجاز عندك؟ قال: حذف الفضول، وتقريب البعيد.»(3)، ويبدو من خلال هذه النصوص أن العرب كانوا يمدحون الإيجاز، ويذمون الإسهاب وكثرة الكلام إلا في

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **83/1**
(2) نفسه، **96/1**
(3) نفسه، **97/1**

حالات نادرة يفرضها المقام والتواصل، كل ذلك في سياق البيان وغاياته في الفهم والإفهام، والتبين والتبيين؛ لأن الإيجاز قرين الدقة في التعبير والقدرة على الإفصاح والإيضاح، والبراعة في اختيار الكلام، وكسوة المعاني بالألفاظ اللائقة بها. والإسهاب قرين العي، وسبيل إلى الخطإ والزلل، يقول عن العرب: «وهم وإن كانوا يحبون البيان والطلاقة، والتحبير والبلاغة، والتخلص والرشاقة، فإنهم كانوا يكرهون السلاطة والهذر، والتكلف والإسهاب، والإكثار؛ لما في ذلك من التزيد والمباهاة، واتباع الهوى والمنافسة في الغلو، وكانوا يكرهون الفضول في البلاغة، لأن ذلك يدعو إلى السلاطة، والسلاطة تدعو إلى البذاء»[1]، وقد يكون للعامل الديني دور كبير في ذم الإسهاب وكثرة الكلام، غير أن الجانب البلاغي أيضا له حضوره المهم في هذا المنحى، يقول: «إذا طال الكلام عرضت للمتكلم أسباب التكلف، ولا خير في شيء يأتيك به التكلف»[2].
وارتباط الإسهاب باللسان والكلام مثل ارتباط الإيجاز بالصمت، ففي التعريف البلاغي يحد الإيجاز بأنه «إيضاح المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ»[3]، فالمتكلم الموجِز يسعى إلى الإبانة والإفهام، ويتوسل لذلك بطريق بليغ، يجمع فيه بين الكلام والصمت،؛ إذ يتكلم بلفظ قليل، مكثف ودقيق الصياغة والسبك، ليفيد ويوضح معاني كثيرة ومتشعبة، ومن ثم يمسك عن التلفظ بألفاظ أخرى، كان من الممكن أن يضيفها ويضمنها كلامه في السياق ذاته، لا عجزا ولا عيا، بل قصدا واقتدارا وحسن تقدير؛ فالصمت المقرون بإيجاز الكلام يكون في حكم اللفظ الزائد الذي تخلى عنه المتكلم وأسقطه، ليس لعدم جدواه، بل اكتفاء واستغناء عنه بما قل من الكلام وأفاد في البيان والإفهام والإيضاح، ولهذا نجدهم يربطون بين البلاغة وبين الإيجاز بالقول: «فعامة ما يكون من هذه الأبواب، الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة»[4]، وفي هذه الحالة يكون الصمت أكثر بيانا من الكلام، وأبلغ إفهاما من القول، كل ذلك مع

---

(1) نفسه، **191/1**
(2) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **115/1**
(3) «سر الفصاحة»، أبو محمد بن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: **1402**هـ/**1982**م، ص **211**.
(4) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **116/1**

مراعاة مقتضى الحال وما يجب لكل مقام من المقال. فثمة مقامات يستحب فيها، بل يجب، الإطناب في التعبير والإفاضة في القول، منها: «الخطب بين السماطين، وفي إصلاح ذات البين» [1]، شريطة «الإكثار في غير خطل، والإطالة في غير إملال»[2]، والأمر ذاته في خطبة النكاح، «أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب»[3]. لكنهم في جميع الأحوال يتحرزون من الوقوع في الزلل، ويتهيبون من مغبة الإفراط في الحديث، يقول شبيب بن شيبة: «فإن ابتليت بمقام لا بد لك فيه من الإطالة، فقدم إحكام البلوغ في طلب السلامة من الخطل، قبل التقدم في إحكام البلوغ في شرف التجويد. وإياك أن تعدل بالسلامة شيئا؛ فإن قليلا كافيا خير من كثير غير شاف»[4]، وقد كان الجاحظ، في تأليف كتابه، واعيا، تمام الوعي، بأهمية الإيجاز في الإخبار والإفهام، يقول: «ورب قليل يغني عن الكثير، كما أن رب كثير لا يتعلق به صاحب القليل، بل رب كلمة تغني عن خطبة، وتنوب عن رسالة»[5]

ومن الأمثلة التي أوردها الجاحظ على الإيجاز، ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال تجري مجرى الحكم: المرء كثير بأخيه/الناس كلهم سواء كأسنان المشط/اليد العليا خير من اليد السفلى/خير المال عين ساهرة لعين نائمة... [6]

ويمكن أن ندرج ضمن هذا الضرب من البيان بالإيجاز والاختصار، تجنبَ الإعادة، وترداد الكلام، وهو من باب الإسهاب والإكثار من القول في غير حاجة ولا ضرورة، فقد كانوا يستثقلون ذلك ويستهجنونه، يقول سفيان بن عيينة عن الزهري «إعادة الحديث أشد من نقل الصخر»[7]؛ لأن ذلك دليل على العجز وعلامة على نقصان القدرة على البيان

(1) نفسه، **116/1**
(2) نفسه، **116/1**
(3) نفسه، **116/1**
(4) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **112/1**
(5) نفسه، **8/2**
(6) نفسه، **19/2**
(7) نفسه، **104/1**

والإفهام، ففي الإعادة زيادة وفضل لفظ، يمكن للمتكلم أن يتجنبهما إن وثق في نفسه، واحتكم إلى صواب رأيه ودقة اختياره، وحسن بيانه، دون إغفال دور مقام التخاطب في هذا المنحى البلاغي، «قال أبو عقيل بن دُرُست: نشاط القائل على قدر فهم المستمع»(1)؛ فالمرسل ملزم باستحضار حالة مخاطبه، فيوجز أو يسهب أو يعيد بما يحقق الغاية وهي الفهم والإفهام، وإلى هذا يشير أبو عقيل أيضا بقوله: «إذا لم يكن المستمع أحرص على الاستماع من القائل على القول، لم يبلغ القائل في منطقه، وكان النقصان الداخل على قوله بقدر الخلة الدالة بالاستماع منه»(2)، وفي المعنى ذاته يقول عبد الله ابن مسعود: «حَدِّث الناسَ ما حَدَجُوك بأبْصَارهم، وأذِنُوا لكَ بأسْمَاعهِم، ولَحَظُوك بأبْصَارهِم، وإذا رَأيْت مِنْهم فَتْرَةً فأمْسِك»(3)

✓ الكناية:

تعرَّف الكناية في الاصطلاح البلاغي بأنها «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك»(4)، وإذا كان الصمت، بوصفه أحد وجوه البيان لدى الجاحظ، دالا على ترك الكلام أو تجاوزه، بما فيه إيضاح للمعنى وإفهام للمتلقي، فإننا نجد له حضورا نسبيا في ظاهرة الكناية؛ فالمكني عن الشيء يصمت عن قول شيء معين، لفظا ومعنى، ويستبدل به لفظا آخر دالا على معنى لازم للأول، وفي هذا الاختيار الواعي والمقصود، بيان وتوضيح، لا يقوم مقامهما التصريح والذكر، «قال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة (...) ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح عنها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة»(5). وإن كان الصمت في هذه الحالة مقرونا بالكلام من جهة أن المكني إذ يصمت عن ذكر شيء أو قول لفظ، فإنه يتكلم

(1) نفسه، **40/2**
(2) نفسه، **315/2.**
(3) نفسه، **104/1.**
(4) «مفتاح العلوم»، أبو يعقوب يوسف السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية **1407**هـ/**1987**م، ص **402**
(5) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **88/1**

بلفظ آخر، فتكون الكناية بذلك بيانا عن المعنى وتوضيحا له بالصمت الدال على المتروك من اللفظ والمخفي من المعنى، وهذا ما يؤكده الجاحظ بقوله: «ربَّ كناية تربي على إفصاح، ولحظ يدل على ضمير»[1]

✓ **الحذف:**

ذكر الجاحظ في ثنايا كتابه، أمثلة مما سماه (الكلام المحذوف)، وهو مختلف اختلافا بينا عن إيجاز الحذف، ومن هذه الأمثلة: «قال الأسدي لعبد الله بن الزبير: لا حملت ناقة حملتني إليك. قال ابن الزبير: إنَّ وراكبها.»[2]، و«كَلَّم رَجُلٌ مِنْ قَيْسٍ عُمَرَ بْنَ عَبْد العَزِيز فِي حَاجَة، وجَعَلَ يَمُت بقَرَابَة، فَقال عُمَر: «فإنَّ ذَاك». ثم ذَكَر حَاجَتَه فقَال: «لعَلَّ ذَاكَ». لَمْ يَزِدْه عَلى أنْ قالَ: فإنَّ ذاكَ، ولعَل ذاكَ. أيْ إنَّ ذلِك كَمَا قُلْت، ولعَل حَاجَتَك تُقْضَى»[3]. ففي هذا الضرب من الكلام مما أثِر عن العرب في مقامات تخاطبية محددة، ليس من باب الإيجاز الذي ذكرناه آنفا؛ لأن القائل إنما ذكر من اللفظ أقل مما يجب لإفهام السامع، وبيان المعنى، فحذف كلاما آخر أو جزءا منه، وصمت عن إتمامه، ليس عجزا أو عيا، بل استغناء عنه، وفي ذلك أيضا اختبار لقدرة السامع على الفهم، وبراعته في التقاط الإشارات وربط بعضها ببعض ووضع الخطاب/الكلام موضعه من السياق الذي أنشئ فيه. وهنا نجد أيضا أن الصمت بديل المحذوف من الكلام، في الخطاب، وفي البيان والإفهام، وهذا الأمر جار في كلام العرب الفصحاء الذين يملكون أزِمَّة القول ومفاتيح البلاغة، فيتكلمون بقدر، ويصمتون كلما كان الصمت أبلغ، ويحذفون إذا كان الحذف أسلم من الذكر، وأفصح من القول.

✓ **التضمين:**

يعرف التضمين في الاصطلاح البلاغي بأنه «أن يضمن في شعره شعر غيره»[4]، وإذا كان الوجه الظاهر لهذا التعريف يفصح عن ارتباط التضمين بالكلام المنطوق والقول المتلفظ

(1) نفسه، 8/2
(2) نفسه، 279/2
(3) نفسه، 278/2
(4)«البيان والتبيين»، مصدر مذكور، ص 289

به، فإن ثمة وجها آخر خفيا، يرتبط ببلاغة الصمت؛ ذلك أن المضمِّن يترك كلاما ويصمت عن التلفظ به، إلى كلام آخر، من الشعر العربي، يجعله جزءا من قوله، وهذا الترك هو صمت تعويض واستبدال لا صمت عجز وعي وتقعير، وفي كتاب «البيان والتبيين» أمثلة عديدة لهذا النمط البلاغي:

«قال: ووصف أعرابي أعرابيا بالإيجاز والإصابة فقال: «كان والله يضع الهناء مواضع النقب». يظنون أنه نقل قول دريد بن الصمة في الخنساء بنت عمرو بن الشريد(...):

مــا إنْ رأيْـتُ ولا سمِـعْـتُ بــه   في الـنــاسِ طَـالِيَ أيْـنـقٍ جُـرْبِ
مُـتَـبــذلا تَـبْـدُو مَحَـاسِــــنـه   يَضَـــعُ الهِنَاءَ مَواضِـــعَ النقبِ[1]»

فقد ضمَّن الأعرابي في المثال شطرا من بيت دريد بن الصمة، وهنا نجدنا أمام نصين اثنين: أحدهما حاضر مذكور، هو الكلام المضمَّن والآخر غائب مسكوت عنه (ضمني)، ولكل منهما دوره ووظيفته البيانية.

✓ **الإشارة:**

تعرف في الاصطلاح البلاغي بأن «يكون اللفظ القليل مشارا به إلى معان كثيرة بإيماء إليها ولمحة تدل عليها»[2]، أو «يكون اللفظ القليل دالا على المعنى الكثير، حتى تكون دلالة اللفظ كالإشارة باليد، فإنها تشير بالحركة إلى أشياء كثيرة»[3]، وإذا كان الجاحظ قد عد الإشارة من أصناف الدلالة على المعاني أو ما به يتحقق البيان، مركزا على بعدها الحسي المادي (الإشارة باليد أو غيرها)، فإن ثمة علاقة بين ما ذهب إليه وبين الدلالة البلاغية الاصطلاحية، «فالإشارة مرتبطة ومدعمة للفظ ومكملة له، فهي تزيد من كمال الخطاب ومن جودة التبليغ والتفاهم»[4] غير أن ما يهمنا في هذا الصدد هو حضور الصمت في بلاغة الإشارة، فالشخص الذي يشير

---

(1) نفسه، **107/2**
(2) «كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر» تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص **348**.
(3) «بديع القرآن» ابن أبي الأصبع المصري، تقديم وتحقيق: حسين محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص **82/2**.
(4) «الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب» سعد لخذاري، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى: **1438**هـ/ **2017**م، **72**.

بيده أو غيرها يصمت عن الكلام، أو يستبدل الإشارة الصامتة بالكلام، ليس عجزا أو قصورا، بل حرصا على الإفهام والتأثير.

4- الصمت: البيان وبلاغة النص الغائب

لم يكن الجاحظ، وهو بصدد تأليف كتاب «البيان والتبيين»، مشغولا بتبويب مسائل البلاغة، وتنظيم قضايا البيان، بقدر ما كان توجهه الأساس إلى جمع الأخبار وتتبع الأقوال والحكايات والوقائع الحادثة والأشعار المنقولة، في سبيل وضع تصور نظري للبيان العربي.

وفي خضم هذا الكم الهائل والعدد الوافر من النصوص الواردة في الكتاب، لن نجد صعوبة وعنتا في رصد أمر مهم، وهو أن الجاحظ صمت عن إيراد نصوص أخرى، وأسقطها من الكتاب، اكتفاء بما أورده، واختصارا لما ينوب بعضه عن بعض، متبعا منهجا يقوم على الاستشهاد والتمثيل، يقول: «وفي الخطباء من كان أشغَى، ومن كان أشدَق، ومن كان أرْوَق، ومن كان أضْجَم، ومن كان أفقم، وفي كل ذلك قد روينا الشاهد والمثل»[1]، وهو، يستحضر، إلى جانب ذلك، سياق التأليف وطبيعة المخاطب/المتلقي الذي يخاطبه، يقول: «وسنذكر من مقطعات الكلام، وتجاوب البلغاء، ومواعظ النساك، ونقصد من ذلك إلى القصار دون الطوال؛ ليكون ذلك أخف على القارئ، وأبعد من السآمة والملل» [2]، بل إنه، يحسن الظن بهذا المخاطب، ويثق في قدرته وفطنته إلى إدراك ما حذف أو أسقط من الكلام والأمثلة، يقول: «وإنما نقول في كل باب بالجملة من ذلك المذهب، وإذا عرفتم أول كل باب كنتم خلقاء أن تعرفوا الأواخر بالأوائل، والمصادر بالموارد»[3]، وبهذا يحاول الجاحظ أن ينسجم مع توجهه البلاغي في البيان وما يرتبط به من فهم وإفهام، عبر إقامة الحجة والدليل وتقديم الشاهد والمثل، والاختصار والإيجاز؛ يقول في مستهل الكتاب: «اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **55/1**
(2) نفسه، **66/2**
(3) نفسه، **30/2**

بك من فتنة العمل، ونعوذ بك من التكلف لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من السلاطة والهذر، كما نعوذ بك من العي والحصر.»(1)

وإذا كانت دوافع صمت المؤلف عن إيراد تلك النصوص، واضحة ومفهومة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو: هل تلغي النصوص والأمثلة والأقوال المذكورة تلك النصوص الغائبة وتنفيها؟

لن نناقش المعايير التي اعتمد عليها الجاحظ في اختيار نصوصه وتضمينها(2)؛ لأن ذلك يتجاوز غاية هذا البحث، وإنما نروم رصد دلالة اختياراته، وإبراز تأثير النصوص الغائبة (أو المغَيَّبة)؛ فهو من جهة مضطر، استجابة لمقتضيات التأليف الأدبي والمعرفي السائدة في عصره ومجتمعه آنذاك، أن يوظف مبدأ الانتقاء والتمثيل، نظرا لصعوبة/ استحالة، إيراد جميع النصوص والأخبار والأقوال والأخبار، وهو من جهة أخرى مهتم وواع بمشكل آخر، يتجلى في صعوبة الانتقاء، بسبب تقارب النصوص في تمثيليتها وجودتها وحجيتها الفكرية والبلاغية والأدبية. وإن كان يقر بأفضلية النصوص القصيرة، يقول عن خطب العرب: «ثم اعلم بعد ذلك أن جميع خطب العرب، من أهل المدر والوبر، والبدو والحضر، على ضربين: منها الطوال، ومنها القصار، ولكل ذلك مكان يليق به، وموضع يحسن فيه. ومن الطوال ما يكون مستويا في الجودة، ومتشاكلا في استواء الصنعة، ومنه ذوات الفِقَر الحِسَان، والنُّتَف الجِيَاد. وليس فيها بعد ذلك شيء يستحق الحِفْظ، وإنما حَظُّه التخليد في بطون الصحف. ووجدنا عدد القصار أكثر، ورواة العلم إلى حفظها أسرع. وقد أعطينا كل شكل من ذلك قسطه من الاختيار، ووفيناه حظه من التمييز»(3). لهذا فهو يدرك أهمية النصوص الغائبة، في الإبانة عن أفكاره وآرائه؛ لأنها لا تقل عن المذكورة في فائدتها ومتعتها، ومن ثم لا ينفي الحاضر منها الغائب، وكأن الجاحظ، بتسويغاته وتصريحاته في بداية المؤلف وفي ثنايا أبوابه، يوجه المتلقين والقراء

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **3/1**
(2) ذكر المؤلف بعض المعايير في ثنايا كتابه: **7/2-8-9** و**135/1** (صحيفة بشر بن المعتمر)...
(3) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **7/2**

ويدعوهم دعوة غير مباشرة للعودة إلى تلك النصوص الغائبة واستثمار ما ورد فيها، وبعضها مبثوث في ثنايا كتب الجاحظ الأخرى، مثل كتاب الحيوان وكتاب الرسائل. وقد يجد القراء في تلك النصوص ما لا تبوح به النصوص المذكورة، فيفهموا ما تعسر عليهم فهمه أو تبينه، وإن كان المؤلف أحيانا يحيل قراءه على تلك الكتب إذا أرادوا الاطلاع على ما لم يتسن إيراده في كتاب البيان، من أقوال وأخبار وأشعار، يقول: «احتجنا إلى أن نذكر ارتفاق بعض الشعراء من العرجان بالعصي، عند ذكرنا العصا وتصرفها في المنافع. والذي نحن ذاكروه من ذلك في هذا الموضع قليل من كثير ما ذكرناه في كتاب العرجان. فإذا أردتموه فهو هناك موجود إن شاء الله» (1)، وفي هذه الإحالة دليل واضح على وعي الجاحظ بما تختزنه النصوص الغائبة من بيان وما تنطق به، رغم صمته عن ذكرها، من بلاغة، وما تيسره للقارئ من فهم وتبين.

وإذا كان الجاحظ، مثلما ورد سابقا، يميل إلى الكلام الموجز، بعيدا عن الإسهاب الممل، بقوله: «رب قليل يغني عن الكثير (...) بل رب كلمة تغني عن خطبة، وتنوب عن رسالة»(2)، فإنه لا ينفي ما في النصوص الطويلة، خطبا ورسائل وغيرها، من بيان وبلاغة؛ لهذا نجده يورد بعضها، تمثيلا واستشهادا واحتجاجا، لا حصرا وإقصاء، مثل خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع(3)، ورسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء(4)، وخطبة زياد بن أبيه المسماة "الخطبة البتراء" (5) وغيرها، لكنه، من جهة أخرى، لم يجد بدا من الاكتفاء بنماذج محددة، وتغييب نصوص طويلة أخرى وتركها، يقول: «قد ذكرنا من مقطعات الكلام وقصار الأحاديث، بقدر ما أسقطنا به مؤونة الخطب الطوال، وسنذكر من هذه الخطب المسندة إلى أربابها مقدارا لا يستفرغ مجهود من قرأها، ثم نعود بعد ذلك إلى ما قصر منها وخف» (6)؛ فنرى كيف يقدر المؤلف حالة مخاطبه وقارئه، ويسعى إلى تخفيف

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **74/3**
(2) نفسه، **8/2**
(3) نفسه، **31/2**
(4) نفسه، **48/2**
(5) نفسه، **61/2 - 62**
(6) نفسه، **117/2**

العبء عنه، بترك ما يستفرغ مجهوده ووقته في القراءة، ترك ضرورة واكتفاء، لا ترك إقصاء وتجاوز، فبإمكان القارئ أن يخصص وقتا آخر، ويبذل جهدا إضافيا، للبحث عن النصوص الغائبة وتبين معانيها ومضامينها والوقوف على حسن بلاغتها وبراعة قائليها، بما يوضح له ما غمض من النصوص المذكورة، ويتمم ما نقص منها.

وثمة جانب آخر، يرتبط ببلاغة الصمت في كتاب «البيان والتبيين»، هو النصوص والمقاطع التي ارتأى أصحابها ممن استشهد بهم الجاحظ، وأورد أقوالهم وأخبارهم، أن يصمتوا عن ذكرها والتلفظ بها، باختيارهم طريق الإيجاز والحذف وغيرهما من أشكال الصمت، أو مساراته الممكنة؛ إذ يبدو أن تلك النصوص الغائبة ما هي إلا وجه آخر للنصوص الحاضرة والمذكورة. في بيانها وقدرتها على الإفهام، «قال ابن الأعرابي، قيل لعبد الله بن عمر: لو دعوت الله لي بدعوات. فقال: اللهم ارحمنا وعافنا وارزقنا! فقال له رجل: لو زدتنا يا أبا عبد الرحمان. فقال: نعوذ بالله من الإسهاب»(1)، ففي هذا الخبر/النص المسند إلى ابن الأعرابي، يدعو عبد الله بن عمر دعاء موجزا، استجابة لأحد جلسائه ومخاطبيه، رافضا الاستزادة في الدعاء؛ لأن ذلك ضرب من الإسهاب. غير أن المتكلم، لا يقصد بقوله: (نعوذ بالله من الإسهاب) أن الدعاء هو ضرب من الهذر والحشو الزائد، لا فائدة منه، بقدر ما يحاول أن يراعي مقتضى الحال، وطبيعة المقام؛ ذلك أن قوله السابق كان على قدر طلب السائل، في مقام يبدو أنه قريب من مقام تداولي علمي أو اجتماعي، وليس خاصا بالدعاء، مثل الصلاة أو خطبة الجمعة، وهذا مجرد افتراض قابل للنقاش، فهو – أي عبد الله بن عمر – أوجز في دعائه للرجل، بكلمات دالة وبليغة، تجمع بين خيري الدنيا (ارزقنا /عافنا) والآخرة (ارحمنا)، ولا حاجة للداعي، بعد ذلك إلى مزيد من الأدعية، دون أن يعني ذلك أن ابن عمر يجهل فضل الأدعية الأخرى وقيمتها وحجيتها، مما يعني أن النص الغائب هنا، وهو ما لم يذكر من الأدعية،

(1) «البيان والتبيين»، مصدر مذكور، **97/1**

لها سلطتها البلاغية والبيانية في الإفهام والتثبت، وترسيخ الإيمان وتقوية الرابطة الروحية بين العبد وربه، وبإمكان القارئ أن يجد ضالته منها في الكتب الخاصة فيدعو منها بما شاء.

خاتمة:

لا يسع المجال، زمنا ونصا ومقاما، لمزيد من البحث والتحليل بخصوص بيانية الصمت في كتاب الجاحظ، وحسبنا أننا أثرنا مجموعة من الأسئلة، ورصدنا بعض القضايا المرتبطة بالموضوع، من حيث حدوده الاصطلاحية والدلالية، وأبعاده البلاغية والتداولية، ونماذجه النصية والخطابية، إضافة إلى أننا حاولنا إبراز التصور النقدي والفكري الذي يوجه الجاحظ في تناوله لموضوع الصمت في علاقته بالبيان والبلاغة، بالنظر إلى السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي عاش فيه وفكر وأبدع وألف.

ونحن، إذ نؤكد موسوعية المعرفة الجاحظية، وامتدادها في مختلف فروع الثقافة السائدة آنذاك، وعمق تفكيره ونضج تصوره وقدرته التفسيرية الجيدة، نشير إلى أن ثمة جوانب خفية في تراثه لا تزال بحاجة للنقد والنقاش والتحليل، وقد يكون تنويع المنظورات المنهجية، والمقاربات النقدية كفيلا بتحقيق هذا الأمر، وكشف خبايا وأسرار أخرى عن شخصية الكاتب وتفكيره وأسلوبه في التأليف والكتابة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. «الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع»، الخطيب القزويني، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى **1424**هـ/**2002** م؛

2. «بديع القرآن»، ابن أبي الأصبع المصري، تقديم وتحقيق: حسين محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ؛

3. «البرهان في وجوه البيان»، إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، الطبعة الأولى: **1387**هـ/**1967**م؛

4. «البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ»، محمد علي زكي صباغ، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، الطبعة الأولى **1418**هـ/**1998**م؛

5. «البيان والتبيين»، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة السابعة: **1418**هـ/**1998**م؛.

6. «البيان العربي: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية»، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية/مطبعة الرسالة مصر، الطبعة الثانية: **1377**هـ/**1958**م؛

7. «الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد»، جميل جبر، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ؛

8. «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة»، زكريا بن محمد الأنصاري، حقق النص وقدم له: مازن مبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، **1411**هـ/**1991**م؛

9. «الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب»، سعد لخذاري، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى: **1438**هـ/ **2017**م؛

10. «سر الفصاحة»، أبو محمد بن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: **1402**هـ/**1982**م؛

11. «كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر»، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: **1371**هـ/**1951**م؛.

12. «الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: **1419**هـ/**1998**م؛

13. «لسان العرب»، ابن منظور، دار صادر، بيروت، بدون طبعة؛

14. «المعجم الكبير»، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة

15. «مفتاح العلوم»، أبو يعقوب يوسف السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية **1407**هـ/**1987**م؛

16. «المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين»، فوزي السيد عبد ربه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، **2005**؛

17. «مقاييس اللغة» أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، **1299**هـ/**1979**م.

البعد التداولي لبلاغة الصمت في التراث اللغوي العربي

د. محمد عبد الجبار
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول/ وجدة

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث استجلاء البعد التداولي الذي يقف وراء اختيار المتكلم أو المخاطب للصمت بدل الكلام، فالصمت أحيانا يحمل معانيَ متعددةً، ويحقق أغراضا تواصلية قد لا تستطيع اللغة التوصل إليها، وقد يفهم المخاطَب من صمت المتكلم دلالات لا يستطيع الكلام إيصالها اعتبارا لسلطة المقام، لذلك عُدَّ عنصرا فاعلا في الخطاب ونسقا بيانيا يؤثث المشهد التواصلي ويسهم -بدرجة كبيرة- في تحقيق المقاصد والغايات التي من أجلها بني الخطاب.

وإن المتأمل في تراثنا اللغوي يجد أن اللغويين العرب القدامى أولوا عناية فائقة بهذا النسق البياني، وربطوه بالحالة النفسية التي يكون عليها المخاطب، فصمته إما لعي عن الكلام أو من أجل حسن الإنصات.. كما اعتبروه أداة فاعلة تسهم في تحقيق البيان، فالجاحظ مثلا لم يضع شرطا وحيدا يمكن أن يوصل إلى البيان، وإنما أي شيء يمكن به إبلاغ المعنى فذاك هو البيان في نظره، كما نظر إليه النحاة والمفسرون في علاقته بمقام الخطاب وما يحيط به من عناصر خارجية كحالة المخاطبين والأعراف الاجتماعية والثقافية السائدة..

من هنا يأتي هذا البحث انطلاقا من افتراض أولي يتمثل في وعي اللغويين العرب القدامى بأسس التداولية الحديثة متمثلة في العناية بالمقام التواصلي ودوره في توجيه المعنى وتحقيق القصد، وهذا ما سيحاول البحث الكشف عنه وإظهاره، اعتمادا على منهج وصفي يروم تحليل عنصر الصمت ووصفه وفقا لنمط خطابي متكامل يجمع بين الإطار النظري الذي يستقي أدواته مما تطرحه النظرية التداولية الحديثة والرؤية التأصيلية البعيدة عن الإسقاط المتعسف.

الكلمات المفتاحية: التداولية، الصمت، البيان، البلاغة، مقام الخطاب...

تمهيد:

إن البحث في موضوع الصمت ليعد إسهاما مهما في تطور الدرس اللغوي عامة والدرس التداولي بشكل خاص، بالنظر إلى الوظيفة التي يؤديها لتبليغ المقاصد وتغيير المواقف والآراء، في العديد من المقامات التواصلية، لذلك اعتبره اللغويون العرب القدامى نسقا بيانيا وعنصرا فاعلا في تحقيق الفهم والإفهام، وأفردوه بعناية كبيرة في مؤلفاتهم، وذكروا الكثير من الأقوال التي تحث عليه وتدعوا إليه، كما فعل الجاحظ وابن قتيبة مثلا.. كما اهتمت به النظرية التداولية الحديثة في إطار التواصل الغير اللفظي جاعلة منه آلية فعّالة للتواصل بما يحمله من أغراض وغايات تأثيرية على المتلقي.

من هنا يأتي هذا البحث تتبعا لهذا العنصر في التراث اللغوي عامة للوقوف عند خصائصه البيانية، وأغراضه البلاغية، ووظائفه التواصلية، التي تجعل منه عنصرا مهما يمكن اعتماده بديلا للكلام في بعض المقامات التواصلية لغرض البيان أو لغرض التأثير والإقناع.

فما الدور الذي يلعبه هذا العنصر في تحقيق الفهم والإفهام؟ وما هي أنواعه في التراث البلاغي؟ وكيف يمكن للمتلقي تأويله؟ وما هو دور المقام في تأويل دلالاته؟ وأي أغراض تداولية يؤديها في التراث اللغوي؟

1-تعريف الصمت:

– في القواميس اللغوية العربية:

يقول ابن فارس في مقاييس اللغة: الصاد والميم والتاء أصل واحد يدل على إبهام وإغلاق. من ذلك صمَتَ الرجلُ، إذا سكت، وأصمتَ أيضا. ومنه قولهم: "لقيت فلانا ببلدة إصمِتَ"، وهي القفر التي لا أحد بها، كأنها صامتة ليس بها ناطق. ويقال: "ماله صامت ولا ناطق". فالصامت: الذهب والفضة، والناطق: الإبل والغنم والخيل... وباب مُصمَتٌ: قد أُبهِم إغلاقه[1]

وجاء في لسان العرب: صمتَ يصمُت صَمتا وصُمتا وصُموتا وصُماتا، وأصمتَ: أطال السكوت. ورجل صِمّيت أي سِكّيت، والتصميت: التسكيت، والتصميت أيضا: السكوت... وفي الحديث أن امرأة من أحمسَ حجت مُصمِتة، أي: ساكتة لا تتكلم[2]

يتضح من خلال ما ذُكِر من تعريفات أن معاني الصمت لا تخرج عن كونه سكوتا عن الكلام وغيابا للنطق، وقد يختلف عن السكوت لكونه يرتبط بمدة زمنية طويلة بخلاف السكوت الذي يتعلق بمدة قصيرة، لكن تفسير أحدهما بالآخر في القواميس العربية يدل على

(1) - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (باب الصاد والميم وما يثلثهما)، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر **1979** ج**3** ص: **308**

(2)- ابن منظور، لسان العرب (مادة صمت)، دار صادر بيروت (د ت) المجلد: **2**، ص: **54-55**

أنهما بمعنى واحد، يقول ابن منظور: السكت والسكوت خلاف النطق، يقال: سكت الصائت يسكت سكوتا إذا صمت[1]

وقد ورد لفظ "الصمت" في القرآن الكريم على وزن اسم الفاعل في قوله تعالى: (إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم وسواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون)[2] كما ورد الفعل "سكت" في وصف حالة موسى بعد أن بلغ منه الغضب مبلغه حين أشرف على قومه وهم عاكفون على عبادة العجل، (ولما سكت عن موسى الغضب)[3]

يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: "ولما سكت، أي: سكن، وكذلك قرأها معاوية بن قرة: سكن بالنون، وأصل السكوت: السكون والإمساك، يقال: جرى الوادي ثلاثا ثم سكن، أي: أمسك عن الجري"[4]

-في القواميس الغربية:

تدل كلمة "Silence" في قاموس كمبردج Cambridge Dictionary على إحدى المعاني التالية[5]:

1- فترة زمنية بدون أي صوت، أو بعبارة أخرى: الهدوء التام.

2- حالة من انعدام الكلام أو الكتابة أو إحداث أي ضوضاء.

3- رفض الحديث عن شيء، أو الإجابة عن أسئلة، أو هو حالة من عدم التواصل.

(1)- المصدر نفسه، (مادة سكت)، المجلد: **2**، ص: **42**

(2)- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، سورة الأعراف، الآية: **193**

(3)- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، سورة الأعراف، الآية: **154**

(4)- أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ج**9** ص: **346**

(5)- https: //dictionary.cambridge.org/dictionary/english/silence

2- بين الكلام والصمت:

شكلت ثنائية الكلام والصمت صلب الاهتمام البلاغي في القرن الثالث الهجري، وقد انقسم العلماء بين مؤيد للكلام باعتباره هبة ربانية وخصيصة مميزة للجنس البشري، وبما يحمله من بيان وحسن تعبير عما يجول في الخواطر والنفوس، وبين مُؤْثر للصمت باعتباره أسلم لصاحبه من الكلام في مواقف لا يصح فيها غيره، وكانت النتيجة أن ظهرت مؤلفات عديدة تحمل في ثناياها مواقف متباينة لكل من عنصري الكلام والصمت، وفي هذا الصدد خص الجاحظ أبوابا من كتاب البيان والتبيين للحديث عن أهمية البيان باللسان ومدح فيها الكلام البليغ[(1)] وساق أقوال العلماء حوله إظهارا لقيمته وعلوا لشأنه في التعبير وتحريك العواطف.. كما أفرد بابا للصمت والحث عليه، وذكر الكثير من الأقوال التي تدعو إليه، منها قول الأعرابي الذي كان يجالس الشعبي فيطيل الصمت، فحينما سئل عن صمته قال: "أسمع فأعلم، وأسكت فأسلم"[(2)] وقولهم: "ليس شيء أحقَّ بطول سجن من لسان"[(3)]

ثم إن المتأمل في التراث البلاغي يجد أن البلاغيين أولوا عناية كبيرة بالكلام والقول الحسن البليغ الذي يتحقق به البيان، وتتأثر به الأسماع وتميل إليه النفوس، وذكروا بعض الصفات التي يجب توفرها في المتكلم لكي يُبلّغ بكلامه المعنى المقصود، ويؤثر بواسطته في جمهور المتلقين، وفي هذا السياق ذكر الجاحظ أن من صفات الخطيب "أن يكون رابط الجأش ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلّم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة"[(4)] فلكي يحقق الكلام بيانه وبلاغته يجب على المتكلم أن ينتقي من الألفاظ والعبارات ما يناسب المقامات ويراعي –عند صياغة كلامه– طبقات المتلقين، لأن الناس يتفاوتون في قدرتهم على الفهم ويختلفون في حظوظ المعرفة والعلم، فإن روعيت هذه الشروط أثناء الحديث أو (الخطبة)

(1)- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط7، 1998، ج: 1 ص: 166- 172

(2)- المصدر نفسه، ج1 ص: 194

(3)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - الجاحظ، البيان والتبيين ج1 ص: 92

بلغ الكلام درجة عالية من البيان واستطاع المتكلم/الخطيب أن يحقق الغرض الذي أنشئ الكلام لأجله.

وقد تقل كفاءة الكلام اللفظي في بعض المقامات التواصلية عن إيصال المعنى وإبلاغ المراد، فتدعمه عناصر أخرى أو تنوب عنه في تحقيق البيان والتوصل إلى الفهم والإفهام ويتضح بواسطتها المعنى، كالإشارة والخط والعقد والحال.. إضافة إلى الصمت الذي خصه الجاحظ بعناية كبيرة موضحا أهميته ذاكرا بعض المواضع التي يكون فيها هذا الصمت أبلغ من الكلام، فعلى الرغم من أنه لم يطرح عنصر الصمت ليكون موضوعا مستقلا، إلا أنه أشار إلى أهميته في بعض المواقف التواصلية التي لا يحسن فيها إلا الصمت، وخص بعضا من رسائله[1] للحديث عن فوائد الصمت والتحذير من زلات اللسان وسقطاته.

وما دام الجاحظ قد فتح الباب لعناصر أخرى تساند اللفظ وتقويه أو تنفرد لوحدها في إبلاغ المقصود، وما دام أن الشيء المركزي الذي يقر عليه–في كتاب البيان والتبيين خاصة– هو تحقيق الفهم والإفهام بأي وسيلة وبأي طريقة كانت "ومدار الغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"،[2] فيحسن في هذا الصدد مناقشة موضوع الصمت باعتباره نسقا بيانيا يتم بواسطته تحقيق الفهم والإفهام، وطرحه ليكون عنصرا فاعلا في الخطاب، يقوي الكلام أحيانا ويتفوق عليه أحايين أخرى، ويؤدي وظائف بيانية يضعف أمامها اللفظ وتقل شوكته نظرا لاختلاف المواقف وتنوع السياقات، "فالبيان العربي لم يتأسس على فضل اللسان فحسب، وإنما كانت لأنواع من الصمت فيه بلاغة وإبلاغ"[3]

[1]- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، **1964** ج**1** ص: **380** ص: **380**
[2]- الجاحظ، البيان والتبيين ج**1** ص: **76**
[3]- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، مطبعة التسفير الفني- صفاقس، ط**1**، **2007**، ص: **20**

وارتباطا بذلك يمكن طرح التساؤلات التالية: متى يبدأ الصمت؟ ومتى تظهر فعاليته؟ هل يبدأ عندما ينهي المتكلم كلامه؟ أم أن الصمت والكلام يكمّلان بعضهما؟

يتعين –للإجابة عن هذه الأسئلة– أن نتتبع المواضع التي ذكر فيها الصمت في التراث البلاغي خاصة، للوقوف عند خصائصه وتجلياته واكتشاف وظائفه العديدة، التي تجعل منه عنصرا بلاغيا يمكن اعتماده بديلا للكلام في بعض المقامات التواصلية لغرض البيان أو لغرض الإقناع والتأثير، وعلى هذا الأساس يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من الصمت:

2-1- الصمت الاضطراري:

هو صمت المتكلم لعلة أو مرض يصيب جهاز النطق لديه ويجعله عاجزا عن الكلام والإبانة وقت الحاجة، وما يمكن قوله عن هذا الصمت أنه صمت غير مقصود كما سماه أحد الباحثين[1] ينتج عن تعطل وظيفة اللغة لأسباب عضوية وراثية، في مقابل الصمت المقصود الذي يختاره المتكلم رغبة منه في التأثير في المتلقي ودفعه إلى عمل شيء ما أو تعديل موقفه أو تغيير رأيه، وهذا النوع من الصمت يتعدد بتعدد السياقات ويفسّر ويؤول تبعا للعناصر الخارجية المحيطة بعملية التواصل، وهو ما سيتناوله البحث في حينه.

وقد ذكر الجاحظ هذا الصمت –الذي يعجز فيه المتكلم عن الإبانة– أثناء حديثه عن عيوب النطق وسماه الصمت لعِيّ، ونقل بعض الأشعار التي تبين هذا النوع من الصمت، كقول بشار: [2]

وعِيّ الفَعَال كعِيّ المقال   وفي الصمت عِيّ كعِيّ الكلِمْ

وقول أحيحة بن الجلاح:

والصمت أجمل بالفتى   ما لم يكن عِيّ يَشِينُهْ

---

(1)- محمد الشيباني، الصمت وتأويله، الندوة العلمية الدولية: الصمت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- صفاقس، **2007**، ص: **114**

(2) - الجاحظ، البيان والتبيين ج**1** ص: **04**

والقــول ذو خطــل إذا   ما لــم يكــن لُــبٌّ يُعيــنُــهْ

وقد يكون الصمت أحيانا أسلم لصاحبه من كلام بعِيّ، لأنه حتى وإن أراد الإفصاح بلسانه لا يستطيع إيصال المقصود وبلوغ الغرض المنشود، بسبب ما قد يصيب لسانه من لثغة أو حبسة أو تمتمة أو فأفأة..، وهو ما عبر عنه العرب بقولهم: العي الناطق أعيا من العي الصامت"[1]

وقولهم: "الصمت أبلغ من عِيّ ببلاغة"[2]

وإضافة إلى ما تقدم يوجد سبب آخر يحول دون تعبير المتكلم عن مقصوده، ويجعله مضطرا للصمت بدل الكلام، رغم سلامة جهاز نطقه، ويكون هذا الصمت في مقام كان للمتكلم الحق في الكلام، لكنه امتنع عنه خشية وخوفا ممن هو أرفع منه مقاما وأعلى منه سلطة، وقد ذم الجاحظ هذا النوع من الصمت ورفضَه خاصة إذا كان الموقف موقفَ حق أو باطل، لذلك فإن صمت المتكلم في مقام يقتضي قول الحق وإظهاره وإبطال الباطل وإنكاره، وسوْق الحجج واعتماد البراهين، ليعد عيبا اجتماعيا منبوذا يضاهي نطق المتكلم بالباطل، ويعبر الجاحظ عن ذلك بقوله: "ومعنى الصامت في صمته أخفى من معنى القائل في قوله، وإلا فإن السكوت عن قول الحق في معنى النطق بالباطل"[3]

وهذا الصمت في موقف كان لا بد فيه من الكلام والإفصاح، هو مما يُضعِف شخصية الصامت ويُنقِص من قدره ومروءته، لأنه بصمته هذا قد يقر الباطل ويبطل الحق، ويفتح بابا لتأويلات زائفة زائغة ما كانت لتكون لو أنه نطق وأبان وعبّر واستبان!

ومن هنا يتبدى الفرق بين الصمت الاضطراري الذي يكون بسبب علة وراثية أو عابرة، وبين الصمت الاضطراري الذي يكون فيه المتكلم قادرا على التكلم والإفصاح، لكن

---

(1)-ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، تح: محمد سعيد أبو شعر، المكتب الإسلامي- بيروت، ط**1**، **2008** ج**1** ص: **197**

(2)- المرجع نفسه، ج: **2** ص: **197**

(3)- الجاحظ، البيان والتبيين، ج**1** ص: **271**

خوفه ووجله يحولان دون ذلك، فيختار الصمت مضطرا، فالصمت الأول محمود والثاني مذموم، لأن الصمت "قد يكون فضيلة في الأغلب الأعم عندما لا تكون لدى المرء القدرة على إنتاج كلام محمود، في حين لا تكون له الفضيلة نفسها عند امتلاك هذه القدرة"[(1)]

2-2- الصمت التكميلي:

المقصود به الصمت الذي يُستعمل كقرينة تساند الكلام وتدعمه وتقويه، لإظهار المعنى على أكمل وجه، ويعالج القصور الذي يرافق الكلام أحيانا، ويهيئ له الطريق لإيصال الرسالة وإبلاغ المقصود والتعبير عن الأغراض، فمن رحم الصمت يخرج الكلام فيقع بينهما تلازم وتكامل، ويؤازران بعضهما في مقامات متعددة، وإذا اعتبرنا أن الصمت هو توقف عن الكلام، فلا بد من البحث والتدليل عن السبب الذي يقف وراء هذا التوقف، وكثيرة هي الأسباب التي تدعو المتكلم إلى قطع الكلام لفترات قصيرة متتالية ومعاودته مرة أخرى، وتتعدد هذه الأسباب بتعدد المقامات، وتختلف باختلاف العناصر الخارجية المحيطة بعملية التخاطب، ونذكر منها ما يلي:

- قد يصمت المتكلم لإعادة النظر فيما قاله، وينشئ خطابا داخليا مع نفسه ليقيّم ما نطق به.
- وقد يصمت ليخطط لما سيقوله ويرتب الأفكار في ذهنه.
- أو قد يصمت لينشئ قرارا جديدا يناسب المقام التواصلي الذي يوجد فيه...

وبذلك يسهم الصمت بدرجة كبيرة في تطور التواصل ويعزز الكلام ويدعمه، ويساعد على ترتيب الأفكار وانتقاء العبارات وبناء الحجج –إذا كان المقام مقام حجة وبيان– فهو مما يجنب المتكلم الوقوع في الزلل ويجنبه الهذر ويميل به إلى الإيجاز، فيخرج الكلام مختصرا بليغا ملائما للسياق معبرا عن المقصود، بعيدا عن الهذر الذي لا طائل منه، فقد ذكر ابن قتيبة "أن

---

(1)- أمل عبد الله الراشد، خطاب الصمت في التواصل اللغوي: دلالاته ووظائفه، مجلة الآداب، جامعة الملك سعود- الرياض، **2013**، ص: **832**

رجلا تكلم عند معاوية فهذر، فلما أطال، قال: أأسكتُ يا أمير المؤمنين؟ قال: وهل تكلمت؟!"[1]

كما أن للصمت التكميلي خصائص بيانية أخرى تكشف عمق النظر النحوي والبلاغي العربيين، فالميل إلى الحذف والإضمار والمجاز والكناية والتورية.. ما هو إلا اختيار من المتكلم وقصد منه لقول الكلام ناقصا لاعتبارات مقامية متباينة، لأنه لم يجد في الكلام التام عونا له على البيان، ولم يسعفه اللفظ للتعبير عما في الجَنان، لأن "اللفظ –الذي يزعم أهل البيان أنه يُخرِجِ الأغمض إلى الأوضح ويُسمّيَ الأشياء ويكشف عن الموجودات وييسر التواصل– لا يمكّن من التواصل دائما إلى تمام الإبلاغ وغاية الإفادة"[2] وبذلك ركب المتكلم مركب الاقتصاد اللغوي، واختار من الكلام أقله ومن العبارات أوجزها، ثم إنه باختياره هذا يشرك المخاطَب ويحمله على القيام بتأويلات متعددة لملء الفراغ الذي يوجد في الأبنية اللفظية واستعادة ما تم اقتطاعه من الكلام لترجيح أي المعاني أقرب وأي المقاصد أصوب اعتبارا للمقام، ومراعاة للعناصر الخارجية المساعدة، وهذا ما سيتم تفصيله في الشق المتعلق بتأويل دلالة الصمت.

2-3-الصمت البياني الإقناعي:

رأينا سابقا أن للصمت دورا بارزا في مساندة الكلام والوقوف معه جنبا إلى جنب في بناء المعنى وإيصال الأفكار والتعبير عن المقاصد والأغراض، فاعتُمِد الصمت بهذا المعنى عنصرا تكميليا مساعدا غير مستقل بنفسه عن الكلام، وهو ما سمي بالصمت التكميلي، وسيحاول البحث هنا أن يكشف عن نوع آخر من الصمت يقوم فيه هذا الأخير كنسق بياني بارز غرضه الإبانة والإقناع بهدف التأثير في المتلقي، وهذا النوع من الصمت هو مما اهتمت به الأبحاث التداولية الحديثة وجعلته مكافئا للكلام قيمة وقدْرا، حيث أشار العديد من الباحثين إلى اعتبار

(1) - ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج2 ص: 196

(2)- محمد الشيباني، الصمت وتأويله، ص: 129

الصمت والكلام أداتين متساويتين في المعنى"،[1] وقد يتفوق الصمت عن الكلام في العديد من المقامات التواصلية، فهو يُعتمد لوحده كأداة مستقلة فعالة يختارها المتكلم لإيصال رسالته والإبانة عن مقصده، فلم يعد مجرد وسيلة مساعدة للكلام، وإنما هو في جوهره نسق قائم بذاته يؤدي وظائف تواصلية متعددة، كما أنه "استراتيجية يلجأ إليها المتكلم/الصامت لمحاولة تحقيق غاية حجاجية تكمن وراء صمت كان الأصل فيه أن يكون الصامت متكلما، فأخلف ظن المتلقي، وصمت بدلا من أن يتكلم"[2]

وقد ارتبط هذا النوع من الصمت في تراثنا اللغوي بتحقيق الإفادة والبيان، وتم النظر إليه باعتباره عنصرا بلاغيا مميزا هدفه الإبانة عما في النفس والتأثير في الغير، فقد ذكر ابن المقفع لما سئل عن البلاغة، أنها "اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج.."[3]

كما وسّع الجاحظ مفهوم البيان ليشمل عناصر متعددة، فلم يربطه بعنصر اللغة فقط، وإنما جعله "جامعا لكل شيء كشف قناع المعنى وهتك الحجاب عن الضمير".[4] ومن هنا يتضح أن بناء المعنى وإظهاره قد يتم بوسائل أخرى أهمها الصمت الذي يختاره المتكلم في بعض المواضع ليبين به عما في نفسه ويعبر من خلاله عن رأيه وموقفه، كما قد يعتمِد على الصمت في موقف يقتضي إظهار الحجة والبرهان ليكون استخدامه إذ ذاك مكافئا أو متفوقا على الحجة الكلامية، واعتبارا لذلك يمكن للصمت أن يؤدي وظيفتين اثنتين:

- **وظيفة بيانية تعبيرية**: هدفها إيصال المعاني والأفكار وإبلاغ المقاصد والآراء، وتحقيق الفهم والإفهام، ويكون للصمت فيها أثر بالغ في إيضاح المعنى الكامن في النفس وتوصيله إلى

---

(1)-Ephratt, Michal, (**2008**). The Functions of Silence, Journal of Pragmatics, **40**, p: **1911**

(2) -إبراهيم عبد الفتاح رمضان، حين يكون الصمت بلاغة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد: **05**، **2020**، ص: **1066**

(3)- الجاحظ، البيان والتبيين ج**1** ص: **166**

(4)- المصدر نفسه، ج**1** ص: **76**

المتلقي في أبلغ صورة، وهذا مما يقصده الجاحظ بقوله: فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"(1).

- وقد عد أحد الباحثين المحدثين الصمت بهذا المعنى "سياسة في القول تجعل الصمت من عيون الكلام، فهو لا يعطل التواصل، بل يقويه ويذكيه، فإذا بالخواء امتلاء وإذا بالسكون دوي. فيصير الصمت بذلك أبلغ دلالة وأدل إبلاغا"(2)
- **وظيفة إقناعية تأثيرية:** يقوم فيها الصمت كآلية حجاجية يتم اعتمادها لإقناع الطرف الآخر وحمله على تغيير رأيه، ويكون فيه المتكلم/الصامت قاصدا التأثير في المتلقي، ويحرص تمام الحرص على استغلال كل العناصر التداولية الخارجية (من مقام وغيره) لغرض الإقناع، كما يتطلب منه العلم بأحوال المتلقي وظروفه وثقافته لينجح –بصمته– في تحقيق مراده، كما يُشترط في المتلقي (المؤول) القيام بمجهود فكري وإعمال كفاءته التداولية ليناسب تأويله غايةَ المرسل، لذلك فإن "سعي المتكلم/الصامت إلى التأثير في المتلقي لتعديل موقفه، أو حتى حالته النفسية والفكرية يظل إحدى الغايات التي يعمل لأجلها هذا المتكلم"(3)

وتجدر الإشارة إلى أن العديد من الأبحاث التداولية الغربية اهتمت بعنصر الصمت غاية الاهتمام معتبرة إياه "كواحد من أعظم فنون التواصل"(4) وعالجته في إطار التواصل الغير اللفظي Non verbal-communication مبيّنة خصائصه ومحللة وظائفه المتنوعة(5)، باعتباره آلية تعبيرية تفوق التعبير اللفظي في أغلب الأحيان، كما انشغل العديد من الباحثين الغربيين بتبيان أثر الثقافات في تأويل الصمت وفك شفرته وتحليل معطياته، فإذا كان يشير في ثقافة ما إلى الاحترام والتأدب والتلطف.. فإنه قد يعني –في ثقافة أخرى– الامتناع عن الكلام

(1)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(2)- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي: بحث في سياسة القول، ص: **38**

(3)- إبراهيم عبد الفتاح رمضان، حين يكون الصمت بلاغة، ص: **1065**

(4)- Ephratt, Michal, (**2008**). The Functions of Silence, Journal of Pragmatics, **40**, p: **1909**

(5) - انظر:

-Thomats, Bruneau **1973** Communicative Silences: Forms and Functions *Journal of Communication*, Volume **23**, Issue **1**, March **1973**, Pages **17–46**

وعدم الرغبة في التواصل unwillingness to communicate، كما اهتم آخرون بتطبيقاته على مجالات عديدة كالأدب والإعلام والسياسة وغيرها[1]

3-تأويل دلالات الصمت:

معلوم أن القيام بعملية التأويل ترتبط بمتلقي الخطاب، باعتباره عنصرا فاعلا في العملية التواصلية، ومصدر اهتمام بالنسبة لمنتج الخطاب، فلكي يستطيع المتكلم إيصال رسالته وإبلاغ قصده للمخاطَب لا بد أن يكون على وعي تام بثقافته وعلمه وقدرته على التأويل، فكلما كان المتكلم عالما بمخاطبه وأحواله أكثر، كلما كان كلامه أميل للإضمار والإخفاء.

وإذا كانت التداولية الحديثة قد اهتمت بكيفية وصول السامع إلى قصد المتكلم، وما يقدمه هذا الأخير من وسائل لغوية وغير لغوية في سياق اجتماعي وثقافي معين ليساعد السامع على الوصول إلى مراده[2]، فإن التركيز في هذا المحور سيتم على ما يبذله المتلقي من مجهود في تأويل دلالات الصمت اعتمادا على بعض العناصر التداولية الخارجية[3] التي تعينه على هذا التأويل، واعتمادا كذلك على خبرته وتجربته ومعرفته بالمتكلم، إذ كلما كانت هذه المعرفة كبيرة كلما سهُل عليه التوصل إلى المعاني المضمرة وراء الصمت، لذلك تتطلب منه عملية التأويل أن يكون مزودا بثقافة معرفية وكفاءة تداولية تعينانه على الوصول إلى قصد المتكلم، ولئن كان هذا المتلقي يقوم بمجهود كبير في تأويل خطاب الكلام، فإن مجهوده هذا سيصبح مضاعفا إذا تعلق الأمر بتأويل ما يحمله الصمت من دلالات وما يتوارى خلفه من مقاصد.

ولكي يتوصل متلقي الصمت إلى عمق المعنى الذي يقصده المتكلم/الصامت، لا بد أن يستند في ذلك إلى بعض العناصر التداولية، وعلى رأسها المقام، ونظرا لأهمية هذا العنصر

-Adam Jaworski (**1993**) The power of silence: Social and pragmatics perspectives, volume **1** language and language behaviour, SAGE Publications.

(2)- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعة- مصر، **2002**، ص: **53**

(3)- نذكر من هذه العناصر: المقام بكل ملابساته، والمعارف السابقة عن المتكلم، والمعرفة المشتركة بينهما، والعادات والتقاليد الثقافية...

في الدراسات التداولية الحديثة، وارتباطه ببعض الأبواب في تراثنا اللغوي القريبة مما نحن بصدد الحديث عنه (تأويل الصمت)، ارتأى البحث أن يكتفي ببيان دوره في عملية التأويل انطلاقا مما وجد من إشارات عند النحاة والبلاغيين في باب الحذف.

3-1-دور المقام في التأويل عند النحاة والبلاغيين:

يمثل المقام عنصرا فاعلا في الخطاب، وركيزة مهمة تستند عليها التداولية في دراستها اللغة أثناء الاستعمال، لأن بفضله تأخذ الجمل والقولات معنى جديدا غير معناها الحرفي، ومراعاته لا غنى عنها في عمليتي الإنتاج والتأويل، وهو يدل على كل ما يحيط بعملية الخطاب من عناصر خارجية، كالزمان والمكان والحاضرين.. وقد عرفه الدكتور أحمد المتوكل بقوله: المقام هو: "مجموعة العناصر التي تتوافر في موقف تخاطبي معين، وأهمها زمان التخاطب ومكانه وعلاقة المتكلم بالمخاطب، وخاصة الوضع التخابري القائم بينهما، أي مجموعة المعارف التي تشكل مخزون كل منهما أثناء عملية التخاطب"[1]

وقد شكل المقام في التراث اللغوي العربي صلب اهتمام العلماء، وعني به البلاغيون والنحاة والمفسرون... واعتبروه أداة إجرائية مهمة في تحليلاتهم اللغوية وعبروا عنه بألفاظ ومصطلحات متنوعة نحو: السياق والموقف والدليل والحال.. وتنبهوا لضرورة مراعاته أثناء إنتاج الكلام وفهمه، ويعبر الجاحظ عن ذلك بقوله: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات"[2]

(1)- أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي، الأصول والامتداد، دار الأمان- الرباط، ط: **1**، **2006**، ص: **172**

(2)- الجاحظ، البيان والتبيين، ج: **1**، ص: **138-139**

وقد تم اعتماده كوسيلة مهمة لتأويل المعنى المضمر الذي يخفيه الصمت، وكآلية فعّالة في تفسير بعض الظواهر اللغوية كظاهرة الحذف مثلا، التي خصها النحاة والبلاغيون بعناية كبيرة وأفردوها بباب مستقل في مصنفاتهم، كما فعل ابن جني في خصائصه (باب في شجاعة العربية)[1] وعبد القاهر الجرجاني في دلائله، حيث عرفه قائلا: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت للإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن"[2]

وإن الناظر في كتاب سيبويه ليجد أن الرجل كثيرا ما يفسر ظاهرة الحذف اعتبارا للحال (المقام) وملابساته، ويؤول حذف الفعل بما يرى المتكلم من حال المخاطب، فيقول مثلا في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره استغناء عنه: "وذلك قولك إذا كنت تحذر: إياك، كأنك قلت: إياك نحّ، وإياك باعد، وإياك اتق، وما أشبه هذا. ومن ذلك أن تقول: نفسَك يا فلان، أي: اتق نفسك... ومثل ذلك "أهلك والليل" كأنه قال: بادر أهلك قبل الليل، وإنما المعنى أن يحذره أن يدركه الليل، والليل محذر منه... وإنما حذفوا الفعل في هذه الأشياء حين ثنوا لكثرتها في كلامهم واستغناء بما يرون من الحال"[3]

ويقول في باب آخر: "وذلك قولك: أ قائما وقد قعد الناس، و أ قاعدا وقد سار الركب ... وذلك أنه رأى رجلا في حال قيام أو حال قعود، فأراد أن ينبهه، فكأنه لفظ بقوله: أتقوم قائما وأتقعد قاعدا، ولكنه حذف استغناء بما يرى من الحال"[4]

فمن خلال ذلك يتضح أن حذف المتكلم لبعض أجزاء الجملة مرده إلى اعتبار الحال (المقام) أثناء إلقاء الكلام، لذلك جعل سيبويه سياق الحال وملابساته الأساس في تفسير

---

(1)- ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط: **1952**، ج: **2**، ص: **360**

(2)- عبد القاهر بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي- القاهرة، (دت) ص: **106**

(3)- أبو بشر عمرو بن عثمان، بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط: **3**، **1988**، ج: **1** ص: **273-275**

(4)-المرجع نفسه، ج**1** ص: **340**

ظاهرة الحذف، وتصور وجود سياق تداولي لا ينفصل عن المشاركين في عملية التخاطب، وهو بذلك يخرج اللغة من حالة السكون إلى الحركة ويربطها بسياقاتها الاجتماعية، ويؤكد هذا المعنى قول أحد الباحثين: "وقد أولى النحويون العرب دلالة الحال اهتماما كبيرا في الوصول إلى المعنى من خلال تقدير المحذوف اعتمادا على ما تدل عليه الحال، وهذا دليل على أن النحاة العرب قد درسوا اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية غير منفصلة عن محيط استعمالها"[(1)]

وإلى جانب سيبويه عقد ابن جني بابا في كتاب الخصائص سماه: "باب في أن المحذوف إذا دلت عليه الدلالة كان في حكم الملفوظ به، إلا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه" يقول فيه: " من ذلك أنك ترى رجلا قد سدد سهما نحو الغرض ثم أرسله، فتسمع صوتا فتقول: القرطاسَ واللهِ، أي أصاب القرطاس. ف(أصاب) الآن في حكم الملفوظ به البتة، وإن لم يوجد في اللفظ، غير أن دلالة الحال عليه نابت مناب اللفظ به... وكذلك قولهم لرجل مُهوٍ بسيف في يده: زيداً، أي اضرب زيدا. فصارت شهادة الحال بالفعل بدلا من اللفظ به"[(2)]

فابن جني يستند في تأويله لهذه الظاهرة على الدور الذي يؤديه المقام في تعويض الكلام المحذوف، فحذف المتكلم للفعل (اضرب) من جملة: "اضرب زيدا" مرجعه إلى أن الحال التي هي عليها الرجل حال تأهب واستعداد للضرب، وبذلك تم الاستغناء عن الفعل نظرا لما يراه المتكلم من شهادة الحال وما يسمح به المقام من كلام.

وهذا ما نلحظه في كثير من المقامات التواصلية التي تختصر فيها دلالة الحال الكثيرَ من الكلام وتعبر عن المقصود من دون حاجة للنطق، ففي المقام التي تزور مريضا يظهر من وجهه أن العلة بلغت منه أقصاها، وتسأله: كيف حالك؟ فيصمت، فإن في صمته هذا إخبارا أن ما تراه من حالتي يغنيك عن جوابي، من هنا يظهر ما للمقام من دور في توصيل الأفكار

(1)- أسعد خلف العوادي، سياق الحال في كتاب سيبويه، دراسة في النحو والدلالة، دار الحامد- الأردن ط: **1**، **2011**، ص: **84**

(2)- ابن جني، الخصائص، ج**1** ص: **284-285**

والتعبير عما في النفس من أغراض، فهو ينوب بذلك عن الكلام ويُعتمد دليلا قويا لتأويل الصمت، وهذا يجعل المتكلمَ لا يضطر إلى التعبير لغويا إلا عن العناصر التي لا يحتويها المقام، فكلما أغنى المقام في التدليل عن تلك المعلومات، وجد المتكلم نفسه في غنى عن التعبير عنها لغويا وهذا ما يعين بلاغة الصمت والإضمار"[1]

2-3-الصمت فعل قصدي:

لقد أسهمت نظرية الفعل الكلامي في التأسيس للتداولية الحديثة، منذ أن قدم أوستين محاضراته الاثنتي عشرة حول فلسفة ويليام جيمس بجامعة هارفرد سنة **1955**، حيث أعاد النظر في الكثير من المسلمات التي انتشرت في أوساط الفلاسفة التحليليين، وأهمها تلك المتعلقة بالوظائف التي تؤديها اللغة، وتوصل في مرحلة مهمة من مراحل تحليله إلى وضع ثلاثة أقسام للفعل الكلامي: الفعل القولي، الفعل الإنجازي (أو الفعل المتضمن في القول) الفعل التأثيري (أو الناتج عن القول) على اختلاف بين الباحثين العرب على مستوى الترجمة[2]

فالتكلم بكلام ما في مقام تواصلي معين يعد تحقيقا لمقاصد إنجازية مختلفة كالأمر والنهي والتحذير والتهديد والوعيد.. التي تؤثر بدورها في المتلقي وتحمله على تغيير رأيه أو قبول فكرة أو معارضة موقف ما، وقد ركز رواد التداولية (أوستين وسورل..) اهتمامهم على النوع الثاني من الأفعال الكلامية (الفعل الإنجازي) بشكل خاص باعتباره هو المقصود من النظرية برمتها[3] لأن بفضله يفهم المخاطب قصد المتكلم آخِذا بعين الاعتبار العناصر الخارجية (كمقام التواصل، وزمانه ومكانه، والمعارف المشتركة بينهما..).

---

(1)- إدريس مقبول، البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر- الكويت، العدد: **1**، المجلد: **33**، **2004**، ص: **264**

(2)- تجدر الإشارة إلى أن الباحثين العرب اختلفوا في وضع المقابل العربي لمصطلحات أوستين واستعمالها، وهذا الاختلاف راجع إلى تفاوتهم في تلقي هذه المصطلحات الجديدة، واختلاف مصادر النقل الأجنبية التي يترجمون عنها.

(3)- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص: **42**

وتعد مسألة القصد من أهم المسائل التي خصها التداوليون باهتمام بالغ، جاعلين إياها خاصية مميزة للخطاب الطبيعي عامة وللفعل الكلامي بشكل خاص، حيث رأوا أن كل عملية خطابية تواصلية تستدعي استحضار القصد، وأن كل قول يقوله المتكلم إلا ويحمل من ورائه قصدا يروم إيصاله للمتلقي، وهذا ما جعل سورل يعتبر اللغة "سلوكا قصديا محكوما بقواعد"[1]، كما ركز غرايس -في إطار تحليله للدلالة غير الطبيعية- على القصد باعتباره الأساس الذي يقوم عليه التواصل، وعليه تتوقف المعاني، وعلى أساسه يدور التأويل، وتبعا لذلك فقد أولى عناية فائقة لنوايا القائل أثناء عملية التخاطب، ولفهم لهذه النوايا، آخذا بعين الاعتبار دور الطرف الثاني (المخاطَب) في عملية التأويل والفهم، وهو ما أدى به إلى اعتبار القصد قصدا مركبا وانعكاسيا يتشارك فيه كلا الطرفين (المتكلم والمخاطب) وتبعا لذلك قام بتقسيمه إلى ثلاثة أقسام[2]:

- القصد الأول: قصد المتكلم إبلاغ المخاطب محتوى دلاليا معينا
- القصد الثاني: قصده أن يتعرف المخاطب على القصد الأول
- القصد الثالث: قصده أن يبلغ المخاطب أن القصد الأول يتحقق بتعرف المخاطب على القصد الأول

إن هذا الاهتمام المتزايد بالدور الذي تؤديه اللغة في تحقيق أفعال إنجازية تأثيرية، والتعبير عن المقاصد وإيصالها للمتلقي بطريقة مباشرة أو ضمنية، يجعلنا نطرح التساؤل التالي: ألا يمكن التوسل بوسائل أخرى من غير اللغة لإنجاز أفعال تواصلية مختلفة؟ ألا يمكن للصمت أن يعوض الكلام (القول) في إيصال المقاصد للمتلقي والتأثير فيه؟

للإجابة عن هذا التساؤل يتعين طرح عنصر الصمت كبديل للكلام (القول) وتحليله لإظهار مدى كفاءته في تحقيق بعض المقاصد التداولية المناسبة للمقام، والتي غالبا ما تتحقق

(1)- جون سورل، الأعمال اللغوية، بحث في فلسفة اللغة، تر: أميرة غنيم، المركز الوطني للترجمة- تونس، ط: 1، 2015، ص: 38

(2)- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004، ص: 128

بواسطة الفعل القولي، ويسعى المتكلم جاهدا لإيصالها للمتلقي، الذي بدوره يقوم بمجهود كبير لمعرفتها وتبيّنها، وبذلك يتم النظر إلى الصمت على أنه عنصر فعّال في التواصل يمكن اعتماده في بعض المواقف ليحقق أغراضا تداولية قد لا تتحقق بواسطة القول نفسِه، وهذا ما جعل أحدَ الباحثين يعتبره "عملا تلفظيا بالغياب –نتيجة غياب الصوت– يخفي وراءه قصدا يراد، فهو ليس عملا مجانيا، إذ لا بد أن يكون حمّال وجه من أوجه التأويل على الأقل"(1)

وعلى هذا الأساس يجدر بنا تعويض القسم الأول من أقسام الفعل الكلامي عند أوستين (فعل القول) بـ (فعل الصمت) مع الإبقاء على القسمين الثاني والثالث (الفعل الإنجازي والفعل التأثيري) وعليه يصير التقسيم الجديد كالتالي:

الفعل الصمتي– الفعل الإنجازي– الفعل التأثيري.

فاعتبار الصمت فعلا قصديا مرده إلى ما قد يحمله من معان ومقاصد، تبعا للمقام الذي يوجد فيه كل من المتكلم/ الصامت والمتلقي، وقد تتحقق بواسطته العديد من الأفعال الإنجازية (كالقبول والاستحسان، والرفض والإنكار والعقاب والوعيد..) والغايات التأثيرية (كحمل المخاطب على فعل شيء، أو تراجعه عن قرار ما..)

وإن المتأمل في تراثنا اللغوي ليجد إشارات متناثرة توضح بعضا من المقاصد التي يحملها الصمت في الكثير من المناسبات والعديد من السياقات والمقامات التداولية، وفيما يلي ذكر لبعض منها:

3-3-الصمت إشعارا بالقَبول:

جاء في باب النكاح من كتاب: فتح الباري (شرح صحيح البخاري) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تُنكح البكر حتى تُستأذن، ولا الثيب

(1)- محمد الشيباني، الصمت وتأويله، ص: 134

حتى تُستأمر. فقيل يا رسول الله: كيف إذنها؟ قال: إذا سكتت"[1] فصمت البكر إذن في مقام معلوم شرعا محقِّق لشروط الزواج، يعتبر إذنا بالموافقة، وإشعارا –بشكل ضمني- بالقَبول، وفرته الأعراف الاجتماعية والثقافية السائدة، ويتجلى في استحياء البكر عن الإفصاح بالكلام واكتفائها بالصمت الذي أبان عن قصدها مثلما يفعل الكلام أو أكثر، ومن هنا يصبح عنصر الصمت فعلا إنشائيا قصديا، أو –بعبارة أخرى- يغدو "فعلا إنجازيا له قوة ما يتحقق باللغة، ولذلك فهو جدير بأن يدرجه علم البيان في البلاغة العربية ضمن باب الإنشاء الإيقاعي (إنشاء العقود)، وأن يجعله وسيلة يستعاض بها عن صيغ إنجازية تكون باللفظ من قبيل: قابلة/ قبلتُ/ أقبلُ/ أوافقُ موافقةٌ/ أذنتُ..) وينوبها ما أمكن في أداء ما اقترن بها من دلالة في الوضع، وما يفهمه أهل الصناعة الفقهية وأرباب العقود والمهن القانونية"[2]

3-4-الصمت إنكارا:

وقد يأتي الصمت –في بعض المقامات- ليشير إلى الإنكار على المتلقي، على ما يفعله أو يقوله، ويؤدي وظيفية تأثيرية هدفها جعل الطرف الآخر يكف عن كلامه أو عن فعله، وكثيرة هي الحالات التي يلتزم فيها المتكلم الصمتَ إنكارا لما يرى أو ما يسمع، ويكون صمته رسالة ضمنية للآخر محتواها أن ما تقوله لا يتناسب والمقام الذي نحن فيه، لذلك يجب عليك التوقف عن الكلام لأن كلامك زائد ولا فائدة مرجوة منه.

فقد يُعتمد إنكارا على من كثُرت أسئلته في موقف لا يقتضي طرح الكثير من الأسئلة، ومن صوره ما ذكره الإمام ابن حجر العسقلاني، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال

(1)- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: عبد العزيز بن باز، فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية- لبنان، ط: **1**، **2019**، ج: **12** ص: **291**

(2) - محمد الشيباني، الصمت وتأويله، ص: **144- 145**

رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم.."[1]

ومن خلال الحديث يظهر أن صمت النبي عليه السلام كان بمثابة إنكار على سؤال الرجل، وإشارة منه صلى الله عليه وسلم للرجل على أن الموضع ليس موضع سؤال، لذلك فصمته عليه السلام كان لحكمة يعلمها هو ومن حضر المجلس معه، لكنها غابت عن الرجل السائل.

ولقد أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين بعدم السؤال عن أمور سكت عنها الشرع لحكمة، وبين لهم أن سؤالهم عنها يفتح عليهم تشريعات جديدة قد لا يستطيعون تحملها، ويتجلى ذلك في قوله سبحانه: (يا **أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم**)[2]، قال ابن كثير: "هذا تأديب من الله تعالى لعباده المؤمنين، ونهي لهم عن أن يسألوا عن أشياء مما لا فائدة لهم في السؤال والتنقيب عنها، لأنها إن أظهرت لهم تلك الأمور ربما ساءتهم وشق عليهم سماعها"[3]

3-5-الصمت احتقارا وإذلالا:

قد يحمل الصمت معاني الذل والاحتقار في بعض المواقف التي يصادف فيها المتكلم إنسانا جاهلا أو سفيها، فيكون صمته ترفعا عن جهله وعن سفاهته، مما يجعل الطرف الآخر يستصغر نفسه ويحتقرها، أمام مخاطَبه الذي كان ينتظر منه الرد أو تبادل الكلام معه، لكنه أخلف ظنه وسكت، وبذلك يكون لسكوت الإنسان –في بعض المقامات– أثر واضح على

(1) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج: **14** ص: **223**
(2)- سورة المائدة، الآية: **101**
(3)-أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة- السعودية، ط: **2**، **1999** ج: **3** ص: **203**

المتلقي يفوق الأثر الذي يحدثه الكلام لو أنه تكلم، ويتمثل هذا المعنى في قول الإمام الشافعي:[1]

إذا نطق السفيه فلا تجبه فخير من إجابته السكوت

فإن كلمته فرّجت عنــه وإن خليته كمدا يــموت

ومن خلال الصمت يُبِينُ الصامت عن حِلمه وخُلقه وأنه لا يرضى لنفسه أن ينزلها منزلة دنيئة، فيبادل السب بالسب أو الشتم بالشتم، لأنه يعلم أن أبلغ الردود وأحسنها وأكثرها فعالية هو صمت القادر، وهذا ما يجعل المتلقي يؤول صمته بأنه ليس عجزا عن الرد، وإنما هو استصغار له وإنقاص منه وتقليل من شأنه.

وفي تراثنا العديد من القصص التي تبين حِلم العرب وترفعهم عن السفاهة، سنكتفي بما نقله ابن قتيبة عن عبد الله بن بكر المزني قال: "جاء رجل فشتم الأحنف فسكت عنه، وأعاد فسكت، فقال: والهفاه! ما يمنعه من أن يرد عليّ إلا هواني عليه"[2]

فسكوت الأحنف كان له تأثير قوي على الرجل جعله يفهم أن مخاطَبه لا يعيره أي اهتمام حتى ولو سب وشتم، وبذلك يتضح أن الصمت أحيانا يحمل في ثناياه فعلا تأثيريا واضحا قد يسهم في تغيير وجهات النظر أو تبديل أوضاع التواصل بصفة عامة.

نتائج البحث:

بعد تحليل موضوع الصمت وبيان دوره في المشهد التواصلي، ومحاولة الكشف عن بعده التداولي الذي أصبح بفضله معادلا حقيقيا للكلام لما يؤديه من وظائف بيانية وتأثيرية، ولما يؤديه من أغراض ومقاصد في الكثير المناسبات والعديد من السياقات والمقامات.. استطاع البحث أن يخلص إلى النتائج التالية:

(1)- محمد بن إدريس الشافعي، ديوان الشافعي، تح: عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، ط: **2**، **1985**، ص: **52**

(2)- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج: **1**، ص: **406**

- تجمع بين الكلام والصمت علاقة قوية ورابطة متينة، وينوب أحدهما عن الآخر في الكثير من المقامات التواصلية.
- أضحى الصمت اليوم وسيلة مهمة في التواصل لما يحمله من أغراض ومقاصد تعادل الكلام قيمة.
- للمقام دور كبير في اختيار المتكلم للصمت وفي تأويل المتلقي للدلالات التي يحملها هذا الصمت.
- تأويل الدلالات والمقاصد التي يحملها الصمت يصلح موضوعا مهما للعديد من المجالات الإبداعية.
- إعادة قراءة التراث اللغوي العربي وقف ما استجد من نظريات غربية قد يكون اختيارا موقفا إن روعيت شروط القراءة (البعد عن الإسقاط مثلا)

لائحة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش.

- ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية– القاهرة، ط: **1952**.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: عبد العزيز بن باز، فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية– لبنان، ط: **1**، **2019**.
- ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، تح: محمد سعيد أبو شعر، المكتب الإسلامي– بيروت، ط**1**، **2008**.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، (د ت).
- أبو بشر عمرو بن عثمان، بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي– القاهرة، ط: **3**، **1988**.
- –أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة– السعودية، ط: **2**، **1999**.
- أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة.

- أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي، الأصول والامتداد، دار الأمان– الرباط، ط: **1**، **2006**.
- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر **1979**.
- أسعد خلف العوادي، سياق الحال في كتاب سيبويه، دراسة في النحو والدلالة، دار الحامد– الأردن ط: **1**، **2011**.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي– القاهرة، ط**7**، **1998**.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي– القاهرة، **1964**.
- جون سورل، الأعمال اللغوية، بحث في فلسفة اللغة، تر: أميرة غنيم، المركز الوطني للترجمة– تونس، ط: **1**، **2015**.
- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، **2004**.
- عبد القاهر بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي– القاهرة، (دت).
- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، مطبعة التسفير الفني– صفاقس، ط**1**، **2007**.
- محمد بن إدريس الشافعي، ديوان الشافعي، تح: عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية– القاهرة، ط: **2**.
- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعة– مصر، **2002**.
- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي.

المقالات:

- إبراهيم عبد الفتاح رمضان، حين يكون الصمت بلاغة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد: **05**، **2020**.

- أمل عبد الله الراشد، خطاب الصمت في التواصل اللغوي: دلالاته ووظائفه، مجلة الآداب، جامعة الملك سعود- الرياض، **2013**.
- إدريس مقبول، البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر- الكويت، العدد: **1**، المجلد: **33**، **2004**.
- محمد الشيباني، الصمت وتأويله، الندوة العلمية الدولية: الصمت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- صفاقس، **2007**.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Adam Jaworski (**1993**) The power of silence: Social and pragmatics perspectives, volume **1** language and language behaviour, SAGE Publications
- Ephratt, Michal, (**2008**). The Functions of Silence, Journal of Pragmatics, **40**.
- Thomats, Bruneau (**1973**). Communicative Silences: Forms and Functions Journal of Communication, Volume **23**, Issue **1**, March **1973**

المواقع الإلكترونية:

https: //dictionary.cambridge.org/dictionary/english/silence

بناء الأنساق البيانية في التـراث العربي:

في بيانية الخط عند الجاحظ

د. عبد الوهاب الأزدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القاضي عياض، مراكش.

مقدمة:

يعتبر الجاحظ(ت.**255**هـ) أول متحدث عن البيان. وقد تصور العالم تصورا بيانيا، فرأى في الكون والطبيعة والحيوان والإنسان أدلة وأشكالا إشارية تكشف لك قناع المعنى، وتهتك الحجاب دون الضمير "حتى يفضي السامع إلى حقيقته". وللتدليل على هذا التصور البياني ننتخب نصا للجاحظ يقول فيه:

"وقال ثمامة (بن الأشرس النميري- معتزلي فصيح. ت.**213**هـ): لم أر الديك في بلدة قط إلا وهو لاقط، يأخذ الحبة بمنقاره، ثم يلفظها قدام الدجاجة، إلا ديكة مرو، فإني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب! قال:

فعلمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد، وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم"[1].

وقد شددت في النص على فعلي رأى وعلم، لما ينطويان عليه من رؤية وصورة بصرية في العالم الواقعي، ودلالة مترتبة عنهما صارت في العلم المركوز عند بخلاء الجاحظ.

على أن هذه الأشكال الإشارية والأدلة البيانية تصل في مؤلف البيان والتبيين إلى "خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة"[2] .

1- بيان الخط:

والخط هو الدليل البياني الرابع عند الجاحظ. ويضم الكتابة اليدوية والعلامات المنقوشة والمحفورة والوسوم على الحيوان (= أثر الكي). قال في كتاب الحيوان:

" وليس بين الرقوم والخطوط فرق (...) وليس بين الوسوم التي تكون على الحافر كله والخف كله والظلف كله، وبين الرقوم فرق، ولا بين العقود والرقوم فرق، ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق، وكلها خطوط، وكلها كتاب، أو في معنى الخط والكتاب، ولا بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء، ومن الحروف المجموعة المصورة من السواد في القرطاس فرق"[3]

وهكذا، فالرقم والخط والرسم، كتابة أي خطوط. وتختلف صور الخط من حيث الشكل، وتتوحد من حيث الجوهر في الدلالة المبينة بواسطة الصورة المرئية.

ويستعمل الجاحظ الخط بمعنى عام يضم الرقم والخط والرسم، وبمعنى خاص يدل على "الحروف المجموعة المصورة من السواد في القرطاس". والمقصود هنا، الكتابة التي "يعرف منها

(1)- كتاب البخلاء: **46/1**
(2)- البيان والتبيين: **76/1**
(3)- كتاب الحيوان: **70/1**

ما كان مصورا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار". ويضيف قائلا: " وعلى مثل ذلك عرفوا معاني الصوت، وضروب الإشارات، وصور جميع الهيئات"(1).

نستخلص من هذا، أن الخط عند الجاحظ نظام قائم على صور ووحدات مرئية (وهي الحروف) شبيهة بصور الإشارات و بأنظمة الصوت المقطع في الهواء. وهذه الوحدات أو الحروف تكون "مجموعة" أي تخضع" للتجميع". ومن هنا تسمية الكتابة نسبة إلى كتيبة الخيل. ليصير الخط دالا على لغة الكتابة.

والجاحظ الذي تصور الخط على أنه نظام مجموع من سلسلة من الحروف المقطعة، لم يبتعد بصورة الخط عن دلالته، قال" وكلها صور، وعلامات وخلق مواثل، ودلالات" .وقال أيضا: "لولا الخطوط لبطلت العهود والشروط والسجلات والصكاك، وكل إقطاع، وكل إنفاق، وكل أمان، وكل عهد، وعقد، وكل جوار وحلف"(2) وأضاف: "ولولا الوسوم ونقوش الخواتم، لدخل على الأموال الخلل الكثير، وعلى خزائن الناس الضرر الشديد"(3).

لقد أدركت نظرية الجاحظ البيانية، بعض أسس نظام الخط ومبادئه، فتحدثت عن قوانينه، وعن صورته ودلالته، والذي سيدفع بالبحث في بيانية الخط بالشمول والتفصيل هو ابن وهب الكاتب في القرن الرابع للهجرة، والذي خصص القسم الرابع من مؤلفه "البرهان في وجوه البيان" للحديث عن "بيان الكتاب" أو بيان الخط، وعن قوانين الكتابة وشؤون الخط وآدابه، مما يلزم معرفتها الكاتب في صناعة الإنشاء. ويدخل جهد أبي الحسين، إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، في هذا الباب ضمن ما عرف في التراث العربي الإسلامي بآداب الكاتب والكتابة. وهو بذلك يكمل ما بدأه الجاحظ (ت.**255**هـ) وابن قتيبة

(1)- كتاب الحيوان:**70/1**
(2)- كتاب الحيوان:**69/1**
(3)- كتاب الحيوان:**71/1**

(ت.**276**هـ)، ويفتح بيانية الخط على آفاق واسعة ستصل مداها حتى القرن التاسع مع كتاب صبح الأعشى في كتابة الإنشا، للقلقشندي (أحمد بن علي ت.**821**هـ).

وقد راكم القلقشندي في مصنفه صبح الأعشى معلومات غزيرة عن فن الكتابة على امتداد ثمانية قرون، وصفات الكتاب وآدابهم، وتاريخ الإنشاء وتطور فنه عبر العصور. كما عرف بديوان الإنشاء وقوانينه، وترتيب المكاتبات وأنواع الرسائل وأنواع المراسيم وأقلام الترجمة، عارضا للعديد من رسائل ديوان الإنشاء المملوكي في المديح والفخر والصيد وغيرها من أمور الملوك، مستفيدا من مؤلفات متقدميه ومعاصريه ممن تولوا مناصب ديوان الإنشاء كالقاضي محي الدين بن عبد الظاهر (**620** هـ- **692** هـ) أيام الظاهر بيبرس (رابع سلاطين الدولة المملوكية حكم ما بين: **1260**م-**1277**م) والمنصور قلاوون (حكم ما بين **1278**م- **1279**م) وابنه السلطان الأشرف صلاح الدين خليل (ثامن سلاطين الدولة المملوكية توفي عام **1293**م). كما تولى رياسة ديوان الإنشاء قبل زمن القلقشندي بنصف قرن العلامة الجغرافي، أحمد بن فضل الله العمري (**700**-**749**هـ)، مؤلف كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"، وكتاب "التعريف بالمصطلح الشريف" في نظم الكتابة والإنشاء الرسمية. وهو من أنفس الكتب المصنفة في هذا الباب، كما يقول عنه القلقشندي في مقدمته. كما كان نواة عمله في صبح الأعشى في كتابة الإنشاء.

لقد تحدث القدماء عن الخط وصفاته والقلم وحالاته بما يكون زينة ومنفعة للناس. كما تحدثوا عن أهميته في حفظ الكتب والحِكم والإخبار عن الماضين والغابرين، وإقامة الملك وتدبير أمور الرعية.

ويشمل حديثهم عن الكتابة، وظائف الخط في تصوير المعاني وتبصرة الحكمة وحياكة وشي المملكة، فاستعملوا تارة تشبيهات ومصطلحات البيانيين العرب كالحياكة والصياغة والنسيج. واستخدموا تارة أخرى، مصطلحات الفلاسفة والمتصوفة مثل العلة والنفس والهندسة

والعقل والحس، بالاستشهاد بأقوال الفلاسفة، وبأمثال السلاطين والحكام، وبمقتبسات الأدباء والبلاغيين والخطاطين. وتمثل رسالة علم الكتابة لأبي حيان التوحيدي (ت.**414**ه) هذه الوجهة في العرض والتحليل والتفسير.

بيد أن هذا التعدد في الاصطلاح والاستشهاد يثير في اعتقادنا تباينا في مواقف القدماء في تصور بيانية الكتابة، والتي لم تكن على درجة متساوية من التحليل والتفسير. كما يكشف عن نظرتهم الواسعة للكتابة في بناء التخاطب وتشكيل جماليات خاصة بالخطوط وألوان الجمال الإبداعي، وضروب البلاغة في النضال والحُكم والتدبير والسياسة والتواصل بين الأفراد والجماعات.

ذكر الزركشي(ت.**794**هج) في مصنفه البرهان في علوم القرآن "أن الخط ثلاثة أقسام: خط يتبع به الاقتداء السلفي، وهو الرسم المرعي في المصحف، وخط جرى على ما أثبته اللفظ وإسقاط ما حذفه، وهو خط العروض، فيكتبون التنوين ويحذفون همزة الوصل، وخط جرى على العادة المعروفة، وهو الذي يتكلم عليه النحوي"[(1)]

ويضيف الزركشي إلى هذا، ما يتكلم عنه الفيلسوف من زيادة ونقصان "لحكم خفية، وأسرار بهية، تصدى لها أبو العباس المراكشي الشهير بابن البناء، في كتابه: (عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل)، وبين أن هذه الأحرف إنما اختلف حالها في الخط، بحسب اختلاف أحوال معاني كلماتها والتنبيه على عوالم الغائب والشاهد، ومراتب الوجود، والمقامات[(2)].

قد يحتاج هذا الكلام لشواهد تؤكد صحة فرضياته ولأمثلة توضحه. لكن سياق المداخلة يقتضي بعد التعريف بالخط من حيث هو صورة ودلالة، تعيين المقصود ببيانية الخط.

(1)- البرهان في علوم القرآن:**316/1**
(2)- نفسه:**1 /319-320**

2-بيانية الخط:

من المعلوم أن لفظ البيانية من البيان لفظا وخطا. والبيان عند اللغويين هو الظهور والانكشاف والوضوح. وأطلق عند كثير من الفقهاء والمتكلمين على كل ما بُين به الشيء من الدلالة بالكلام والفعل والإشارة والرمز. لكن أكثر استعماله في الدلالة بالقول كما قال التهانوي، أو الدلالة باللفظ كما ورد عند الجاحظ في البيان والتبيين.

وفي الاصطلاح، أورد الزمخشري في الكشاف تعريفا للبيان فقال: "هو المنطق (=الكلام) الفصيح المعرب عما في الضمير". وبذلك يكون الزمخشري قد أضاف عنصر الفصاحة في تعريفه للبيان. وهو نفسه المدلول الذي شاع في المعاجم المتأخرة مثل تعريفات الشريف الجرجاني الذي قال: "هو النطق الفصيح المعرِبُ، أي المظهر، عما في الضمير، وإظهار المعنى وإيضاح ما كان مستورا قبله".

هكذا إذن، أطلق البيان عند القدماء على الكلام، واللسان، واللفظ والحروف، والعبارة. وهذه جميعا وسيلة واحدة من وسائل إظهار المعنى لدى المخاطَب. بيد أن وصف الكلام تارة بالفصاحة (الزمخشري)، وتارة أخرى بالبلاغة كما عند ابن منظور الذي قال: "هو إظهار المقصود بأبلغ لفظ"، يجعل الفصاحة والبلاغة مأخوذتين معا في تعريف البيان. أي وضوح المعنى وإظهاره باللفظ الفصيح والبليغ. وبهذا التخصيص في الاستعمال نكون إزاء البيان الفصيح والبليغ. وهو ما يمكن أن نطلق عليه "البيانية" باعتبارها خصائص بلاغية في الكلام مع فصاحته، تشمل اللفظ والمعنى والتراكيب النحوية والتراكيب المخصوصة ودلالات الكلم. كما تشمل هذه الخصائص المراوحة بين الأنواع البيانية، وبخاصة في الشعر والخطابة. لقد كان هذا موضوع كتاب سابق ألفناه بعنوان: البيان والبيانية. فلينظر في محله.

ولئن تقرر أن البيانية هي خصائص بلاغية نوعية في الكلام، فإن هذا يحملنا للتساؤل بشأن البيانية في سائر أنواع البيان من الخط والعقد والإشارة والحال. وسنقصر الحديث في هذا

المقام على بيانية الخط والكتابة. بمعنى آخر، هل من خصائص بنائية وجمالية (والجمال يطابق الفصاحة في الكلام) تحمل الخط على أن يدخل في دائرة البيانية؟

1-2- تعريف الخط:

استعمل الخط في التراث العربي بألفاظ عديدة مثل: الكتابة والقلم والتصنيف والتأليف والتدوين. وفي لسان العرب قال ابن منظور: "خَطَّ الشيءَ يَخُطُّه خَطّاً: كتبه بقلم أَو غيره. والخَطُّ: الكتابة. و"الأَخَطُّ: الدَّقِيقُ المِحاسِنِ. ورجل مُخطَّطٌ: جَمِيلٌ". وبذلك، أطلق لفظ الخط على الكتابة والقلم والدقيق المحاسن. يذكر التوحيدي(ت.**414**هج) في رسالته في علم الكتابة الخبر التالي:

"سمعت ابنَ المشرِف البغدادي يقول: رأيت خط أحمد بنِ أبي خالد كاتبِ المأمون (سابع خلفاء بني العباس، ولد عام **170** وتوفي عام **218** للهجرة). وكان ملكُ الروم يُخرِجُه في يوم عيده في جملة زينته، ويعرضه على العيون فقال: وكانت ألفاتُه ولاماتُه على غاية الانتصاب والتقوم، ولم أجد في جميع حروف خطه عيبا إلا في الواوات الموصولة، والياءات المفصولة"[(1)]

إن نص التوحيدي يعرض لوجه من وجوه عالمية الخط العربي ولامتداداته لدى الأمم. كما يشير إلى معرض الخط الحسن، وإلى صورته اللغوية والبنائية، باستخدام مصطلحات الانتصاب والتقوم، والفصل والوصل في الحكم على جمالية الكتابة ودقة محاسنها. ولهذه المصطلحات مساراتها التحليلية في تاريخ الكتابة.

في أدب الكتاب للصولي(ت.**336**هج) "ومعنى قوله الذي علم بالقلم الذي علم الكتابة بالقلم"[(2)]. فالكتابة هنا تشير إلى القلم الذي هو أداة الكتابة.

(1)- رسالة في علم الكتابة، ضمن ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: د.ابراهيم الكيلاني، ص**36**
(2)- أدب الكتاب، ص**22**

وفي كتاب الكُتّاب وصفةُ الدواة والقلم وتصريفُها، أشار أبو القاسم عبد الله بن عبد العزيز البغداديّ (من رجالات القرن الثالث للهجرة) للكتابة بالقول التالي: "يقال: كتبت أكتب كتابا وكتابة وكتبا ومكتبة: إذا خططت وأنا كاتب، والجمع كاتبون وكتاب وكتبة وكتب. وإنما سمي كتابا لتأليف حروفه، وانضمام بعضها إلى بعض" [1] وقد أضاف تعريف الكتابة هنا مصطلح التأليف، أي تأليف الحروف على شكل خطوط.

على أن الكتابة بمعنى التأليف هو الذي سيتخذ معنى التصنيف والترتيب في مقدمات كتب العلم وصنوف المعرفة[2].

وبذلك يكون مصطلح الخط قد راكم في ذاكرته القاموسية ألفاظ الكتابة والجمع والقلم والتدوين والتقييد والتأليف والتصنيف والترتيب، وصناعة الخط والضبط. وفعل كَتَبَ أي خَطَّ؛ وما كُتِبَ فيه: الكِتابُ.

2-2- أهمية الخط ووظائفه وجمالياته:

تحدث القدماء عن الخط وصفاته، وعن القلم وحالاته بما يكون زينة ومنفعة للناس. وهكذا تحدثوا عن أهميته في حفظ الكتب والحكم والإخبار عن الماضين والغابرين، وفي بناء التخاطب وتشكيل جماليات خاصة بالخطوط وألوان الجمال الإبداعي، وفي ضروب البلاغة في النضال والحكم والتدبير والسياسة. وإقامة الملك وتدبير أمور الرعية.

وقد سبق للجاحظ أن أشار إلى أهمية الخط في حفظ العهود والشروط والسجلات والصكاك، وكل إقطاع، وكل إنفاق، وكل أمان، وكل عهد، وعقد، وكل جوار وحلف. وقال:

---

(1)- كتاب الكُتّاب وصفة الدواة والقلم وتصريفها، أبو القاسم عبد الله بن عبد العزيز البغداديّ، تحقيق: هلال ناجي، نشره ضمن كتابه: موسوعة الخط العربيّ تراث الخط العربيّ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافيّة، القاهرة، **2002**م. ص**62**.

(2)- انظر في هذا كتاب الدكتور عباس أرحيلة، مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش- المغرب، ط**1**، **2003**، ص**20** وما بعدها.

" ولولا الوسوم ونقوش الخواتم، لدخل على الأموال الخلل الكثير، وعلى خزائن الناس الضرر الشديد".

في كتاب البرهان في وجوه البيان، أشار ابن وهب إلى أهمية الكتابة ووظائفها الدينية والتشريعية والتواصلية في النص التالي: " إنه لولا الكتاب الذي قيد علينا أخبار من مضى من الرسل، ونقل إلينا ما أتوا به من الكتب لما قامت – لله سبحانه – حجة علينا إذ كنا لم نشاهدهم، ولم نسمع حججهم، ولم نعاين آياتهم. وانقرضت العلوم والروايات بانقراض أهلها، وموت من تحملها، ولم يبق في أيدي الناس من ذلك، ومن أخبار الماضيين، وآثار المتقدمين إلا اليسير مما يلقاه الخلف عن السلف، وكم عمي أن يكون ذلك، وما يرى أن نبلغ من العلوم الحالية، والأخبار الماضية، فلما أعطاهم هذه الموهبة قيدوا بها ذلك أجمع، وحفظ فصار من قرأ كتب الأولين وتأمل أخبار الماضيين، كمن عمر معهم، وكان في أيامهم، وأخذ عنهم، وسمع منهم، ولذلك قيل: "الكتاب أحد اللسانين لأنك إذا قرأت كتاباً كأنك قد سمعت لفظ صاحبه"(1) .

فالكتاب إذن حجة الله علينا، وضبط لعلوم الأولين، وتقييد لأخبار وآثار المتقدمين. وهو أيضا حجة بين الناس في ضبط معاملاتهم التجارية والنفي للشك. وقد جعل ابن وهب القراءة والسماع والكتابة على درجة متساوية من تلقي الخبر والعلم.

والخط أحد اللسانين. والفرق بين اللفظ والخط، أن اللفظ أو الكلام مقصور على الشاهد، والقلم ينطق في الشاهد والغائب. والكتاب يقرأ بكل مكان، ويدرس في كل زمان، أما اللسان فلا يعدو سامعه، ولا يتجاوز إلى من بعده كما يقول ابن وهب. وهما معا بيان من حيث هو إظهار المعنى وكشفه للمتلقي. فدليل السمع إذن هو اللفظ. ودليل الرائي هو الخط. ولا يمكن البتة أن يتصفا بالغموض أو بالخطأ والفتور.

---

(1)- البرهان في وجوه البيان، ص **254** .

ومعناه أن الخط المتصف بالبيان له شروط تخطيطية وتصويرية، حددها ابن وهب في مضمون النص التالي: "أما كاتب الخط فإنه إما أن يكون وراقاً أو محرراً، وهما موصوفان بنقل الألفاظ وتصورها، ويحتاجان إلى أن يجمعا مع حلاوة الخط وقوته وسواد المداد وجودته، وتفقد القلم وإصلاح قطته، إلى جودة التقدير والعلم بمواقع الفصول، وأن يعرفا من النحو المقصور والممدود والمؤنث والمذكر، وحكم الهجاء ما يسلمان معه من اللحن والخطأ، ثم يحتاج المحرر إلى إطالة سن قلمه، فإنه أصفى لكتابته، وأن يعفي قلمه فلا يلح على شحمه لأن ذلك أقوى لخطه، وكذلك سائر ما يكتب بالمداد. (..) ويحتاج الوراق إلى تحنيف قطة قلمة، والمحرر إلى أن يجعلها بين التحنيف والاستواء، فإن ذلك أحسن لخطه، وكلما كان اعتماد الكاتب وراقاً كان أو محرراً على سن قلمه الأيمن كان أقوى لخطه، وأبهى بخطه"(1).

تتوقف بيانية الخط تبعا لابن وهب على اختيار أدوات الكتاب وجودتها، وعلى معرفة بالمقصور والممدود والمؤنث والمذكر، وحكم الهجاء مما تسلم معه الكتابة من الخَدَر والغموض واللحن والخطأ. والغموض ضد البيان.

والترتيب نصف الخط. ومعناه، استواء الحروف والفصل المتقارب بينها حتى تتبين أشكاله. ولذلك حذر البيانيون من إعجام الخط بسبب النقط الكثير والتخطيط الكثير، وما يسفران عنه من استعياء للمكاتَب واستخفاف به.

واستقامة الأسطار والفصل بينها "أصل جلل في الخط. واعوجاجها قبيح، لاسيما اعوجاج أوائل الأسطار إلى أول الكتاب، واعوجاج أواخرها إلى أواخره"(2). وأما التحريف لأوائل الأسطار الذي عرف به أهل الأندلس، فذلك "من قبل تحريف البطاقة لتستوي طُرَّةُ

(1)- نفسه، ص 256 .

(2)- إحكام صنعة الكلام، ص53.

الكتاب" كما قال أبو القاسم الكلاعي الإشبيلي. كما غيروا لون الكاغد في الصفرة والحمرة "لأن النظر في البياض يسرع بالضرر إلى البصر"(1).

على أن الإيجاز في اللفظ يقابل الاختصار في الخط. وهو "الحذف فيما استعمل كثيرا منه، لا الزيادة فيه، ولا الإكثار من فضوله ولغوه"(2). وعند البيانيين، فإن كثرة الفضول في الخط جنون. ولهذا استحبوا، في مقابل الخط المجنون، "الخط العاقل" الذي تعتدل ألفاته ولاماته، مع إحكام سائر الحروف من أول البطاقة إلى آخرها. قال الكلاعي: "ومن رتبة الخط استواؤه وأن يكون أول البطاقة منفسح الخط، وأن يكون آخرها دقيقا، أحسن من أن يكون الأمر على ضد ذلك"(3)

وذكر التوحيدي في علم الكتابة ما نصه: "وملاك الأمر تقويم أعجاز السطور، وتسوية هوادي الحروف، وحفظ التنسيق وقلة العجلة وإظهار القدرة في عرض الاسترسال، وإرسال اليد في طي الاقتدار"(4)

أما الوصل والفصل في الكتابة، فهما يتوقفان على إتمام المعنى. فلا يتصور في الكتابة خطوط مفصولة عن بعضها البعض دون "أن يبلغ من رسم الخط الذروة العالية" كما قال التوحيدي. وقد سبق لابن وهب التنبيه على مواقع الوصل والفصل في الكتابة في ارتباطها بتمام الكلام قائلا: "ويختار المحرر أن يكتب (...) على نسب متساوية وأن تكون رؤوس السطور وأواخرها متساوية، فإنه متى خرج بعضها عن بعض قبحت وفسدت؛ وأن يكون تباعد ما بين السطور على قسمة واحدة إلا أن يأتي فصل فيزاد في ذلك، والفصل إنما يقع بعد تمام الكلام الذي يبتدأ به واستئناف كلام غيره. وسعة الفصول وضيقها على مقدار تناسب الكلام فإن كان القول المستأنف مشاكلاً للقول الأول، أو متعلقاً بمعنى منه جعل الفصل صغيراً، وإن

(1)- نفسه، ص**58**.
(2)- نفسه، ص**56**.
(3)- نفسه، ص**57**.
(4)- رسالة في علم الكتابة، ص**35**.

كان مبايناً له بالكلية جعل أكثر من ذلك، فأما الفصل قبل تمام القول فهو من أعيب العيوب على الكاتب والورّاق جميعاً، وترك الفصل عند تمام الكلام عيب أيضاً إلا أنه دون الأول" (1)

إن حرص البيانيين على الوضوح الخطي واستواء حروفه واعتدال ألفاته ولاماته وإحكام حروفه، يوازيه حرصهم على استواء أخلاق الخطاطين، قال أبو القاسم الكلاعي:

"فالواجب على من آتاه الله هذه الفضيلة وبوأه الدرجة الرفيعة، وعلمه فصول الخطابة، وفقهه في ضروب الكتابة، أن يطهرها من دنس القبائح. فيخزن لسانه عن الغيبة، ويخلع نعل الدناءة، ويمتطي صهوة العافية، ويكون بعيد الهمة، نزيه النفس، حَسَن الهيئة، منتخبا .آلة الكتابة؛ فقد كان ابن الفياض (=عبد الله بن عمرو، كاتب سيف الدولة ونديمه) يعجن مداده بالمسك، ولا تُلاقُ دواته إلا بمداد الورد"(2).

إن تهذيب الخط وتشذيب القلم لا ينفصلان عند البيانيين عن طهارة النفس وحسن الخلق. وهذه الحقيقة تؤكد الخلفية الدينية لمباحثهم في علم الكتابة. وفي مفتتح سورة القلم تأكيد على العلاقة المتشافعة بين القلم وما يسطر ويخط منه، والأخلاق الإسلامية الحميدة. قال تعالى: (﴿نٓۚ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ. مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ. وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم/1-4].

3-2- في جماليات الكتابة

اهتم البيانيون العرب بالكتابة بما يكون منفعة وبيانا للناس، وبما يكون أيضا زينة وجمالا. مما يكشف عن نظرتهم الجدلية للكتابة التي تصل الشكل بالمضمون في تصوير المعاني

(1)- البرهان في وجوه البيان، ص 256-257.
(2)- إحكام صنعة الكلام، ص48.

وترجمة الأفكار، وفي تشكيل جماليات خاصة بالخطوط وألوان الجمال الخطي في ارتباط مع العقل والنفس. إن "الشكل للكتاب كالشكل للدواب" كما يقول التوحيدي(1)

قد تكون لهذا التصور عند البيانيين المسلمين خلفية دينية تصل الشكل بالمضمون، والزينة بالمنفعة لقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل/**5-8**]، لكن ما يثير في موقفهم هذا هو حرصهم على الصدق الفني وموافقة صور الكتابة لما في النفس. ففي سؤال أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه عن سَبَب اسْتِحْسَان الصُّورَة الْحَسَنَة وَمَا هَذَا الولوع الظَّاهِر وَالنَّظَر والعشق الْوَاقِع من الْقلب والصبابة المتيمة للنَّفس؟ ورد الجواب التالي:

"فَكَمَا أَن الصِّنَاعَة تقتفي الطبيعة فَإِذا صنع الصَّانِع تمثالاً فِي مَادَّة مُوَافقَة فَقبلت مِنْهُ الصُّورَة الطبيعية تَامَّة صَحِيحَة :فَرح الصَّانِع وسر وأعجب وافتخر لصدق أَثَره وَخُرُوج مَا فِي قوته إِلَى الْفِعْل مُوَافقا لما فِي نَفسه وَلما عِنْد الطبيعة - فَكَذَلِك حَال الطبيعة مَعَ النَّفس لِأَن نِسْبَة الصِّنَاعَة إِلَى الطبيعة فِي اقتفائها إِيَّاهَا كنسبة الطبيعة إِلَى النَّفس فِي اقتفائها إِيَّاهَا" (2)

ليس هذا فحسب، بل "إِن من شَأْن النَّفس إِذا رَأَتْ صُورَة حَسَنَة متناسبة الْأَعْضَاء فِي الهيئات والمقادير والألوان وَسَائِر الْأَحْوَال مَقْبُولَة عِنْدهَا مُوَافقَة لما أعطتها الطبيعة - اشتاقت إِلَى الِاتِّحَاد بهَا فنزعتها من الْمَادَّة واستثبتها فِي ذَاتهَا، وَصَارَت إِيَّاهَا كَمَا تفعل فِي المعقولات. وَهَذَا الْفِعْل لَهَا بِالذَّاتِ لَهُ تتحرك وَإِلَيْهِ تشتاق وَبِه تكمل"(3)

(1)- رسالة في علم الكتابة، ص**42**.
(2)- الهوامل والشوامل، صص**176- 178**.
(3)- نفسه، ص**178-179**.

لا تتوقف الكتابة إذن على مضمونها، بل على شكلها الموافق للمعنى، وعلى خطوطها المتحدة صورة ومادة، وأثر هذا الاتحاد على النفس البشرية. قال أبو حيان:

"الَّذِي يجده الْإِنْسَان من ذَلِك هُوَ السرُور بِصدق التخيل وَحسن انتزاع الصُّور من الْموَاد (...). والتفطن لذَلِك وَتَجْرِيد الصُّور من الْموَاد ورد بَعْضهَا إِلَى بعض من خَاص فعل النَّفس فالشرور بِهِ سرُور نفساني فَلذَلِك يلهج بِهِ كَمَا يلهج بِمَا يظفر إِذا كَانَ طبيعياً بل هَذَا أشرف وَأفضل"[1].

والنتيجة من كل هذا، أن بيانية الخط لا تحتفي بصورته الجمالية، أو ببنائه الشكلي، كما لا تتوقف عند مضامينه فحسب، بل تجعل من اتحاد الصورة والمادة في الكتابة أفقا جماليا مؤثرا في المتلقي، مستثبتا فِي ذَاته. فَلذَلِك يلهج بِهِ كما يقول أبو حيان، "بل هذا أشرف وأفضل".

هكذا، يعود شرف الكتابة وفضيلتها عند التوحيدي إلى مدار المتلقي، الذي يتفطن لاتحاد الصورة والمادة، ويتأثر بصدق التخيل والصورة المقبولة والمعرض الحسن. وفي هذا لا يفترق الخط عن اللفظ في البلاغة والبيان، وفي ترجمة العلم بالعمل، ووصل الاعتقاد بالتصرف اللغوي والحروفي، والاستشهاد بالشاهد الخطي. ولذلك قال التوحيدي نقلا عن بعض السلف: "الخط الحسن يزيد الحق وضوحا"[2].

ولهذا السبب، أرجع دارس مثل الدكتور عفيف البهنيسي تأثير القرآن وفاعليته بسبب "أنماط إبداعية من الخط الجميل، وأنماط من الرقش والنقش هي سر روعة الجمالية الإسلامية"[3]، مشبها بيانية الكتابة القرآنية الأولى بالنوطة الموسيقية المتناسبة مع الكلام الإلهي.

(1)- الهوامل والشوامل، ص **159**.
(2)- رسالة في علم الكتابة، ص**38**.
(3)- معجم مصطلحات الخط العربي، نص المدخل، ص.ل.

"فكان الخط الكوفي القرآني الأول، المظهر الأكثر كمالا وإبداعا للخط العربي المنسجم مع الطبيعة الإلهية ومع النفس المؤمنة الملتحمة بملكوت الرب تعالى"[(1)] .

وهكذا، انطلقت من بيانية الكتابة القرآنية الأولى، أشكال الخطوط العربية كخط الثلث الذي يبقى في قمة أنواع الخطوط العربية الجميلة، ومنه تفرعت خطوط عدة، وعليه أقيمت قوانين الخط العربي وقواعده"[(2)]. إضافة إلى أنواع أخرى ذكرها التوحدي كالإسماعيلي، والمكي، والمدني، والأندلسي، والشامي، والعراقي، والعباسي، والبغدادي، والمشعب، والريحاني، والمجرد، والمصري. "فهذه هي الخطوط العربية التي كان منها ما هو مستعمل قديما؛ ومنها قريبة الحدوث؛ وأما هذه الطرائق المستنبطة فهي مروية عن الصحابة حتى اتصلت بابن مقلة (ت. **328**هـ) وياقوت وغيرهم، وهم تفننوا فيها بحسب اجتهادهم"[(3)]

ولم يبق من هذه الأنواع الخطية والأقلام المتنوعة عبر التاريخ إلا الأقلام الشائعة حتى اليوم وهي:

-الخط الكوفي (المدني أو المكي) الذي كتبت به أكثر المصاحف؛

-وخط الثُّلُث الذي أبدعه ابن مقلة، وطوره من بعده ابن البواب (ت.**413**هـ)؛

-وخط الرُّقعة؛ وخط النسخ؛ والخط الرياسي لتحرير الرسائل السلطانية؛ وخط التعليق الفارسي نسبة إلى حسن الفارسي في القرن الهجري الرابع؛ والخط الديواني الذي وضع قواعده إبراهيم منيف(ت**860**هـ)، ومنه ابتكر عارف حكمت الخط السنبلي عام **1914**م في إسطنبول[(4)]؛ ومن السلاطين العثمانيين من أبدع في الكتابة كالسلطان المملوكي الناصر حسن(**735**هـ-**762**هـ) الذي استعمل رسم الطُغْراء الذي يزاوج بين الخط الديواني والإجازة[(5)]

---

(1)- نفسه، ص.م.
(2)- نفسه.
(3)- رسالة في علم الكتابة، ص**30**.
(4)- عفيف البهنسي، ص.ق.
(5)- نفسه، ص.ر.

والخط المغربي الذي ظهر في بلدان شمال أفريقية في تونس والجزائر وفي المغرب. "وتأثر الخط المغربي الفاسي بالخط الأندلسي"(1). كما تميز المغاربة برسم الخطوط وتجويدها وإتقانها.

لقد ارتبط التشكيل الخطي بمعناه، وحرصت الصورة على اقتفاء أثر النفس والطبيعة. وهكذا، أبدعت الجماليات العربية والإسلامية في تصوير الآي من القرآن الكريم على جدران المساجد، وفي الأقمشة وعلى السكة النقدية، وفي كل مجالات الحضارة الإسلامية. فجاءت الخطوط على تكوينات إبداعية متناسبة مع معانيها وموضوعاتها. قال الدكتور عفيف البهنسي: "وقد يحلو للخطاط أن يجعل تكويناته أشبه بالكائنات الحية، كالأسد والطائر والقِطة، والإجاصة أو الوجوه البشرية والمباني"(2).

ويتحدث أبو حيان التوحيدي في معاني الخط عن الحروف التي "تبتسم عن ثغور مفلَّجة، أو تضحك عن رياض مدبَّجة"، والحروف البارزة "كالأحداق المفَتَّحة" و"كالمنسوج على منوال واحد"، والمجمل بالتحويق، والمزين بالتخريق، والمحسن بالتشقيق، والمجاد بالتدقيق، والمميز بالتفريق. وهذه كما يقول: " أصوله وقواعده المتضمنة لفنونه وفروعه"(3). و"متى كان طبع الكاتب مؤاتيا، وفعله مواطئا، وقريحته عذبة، وطينته وطئة"، جاء بالشكل الأحسن، وأضاف "بهجة ونورا ورونقا وشذورا". فكان الناظر في الخط كالمستمتع بالحديقة وبأزهارها وبفوائدها البالغة.

إن الاهتمام بجماليات الخط في الثقافة العربية الإسلامية نابع من الاعتقاد الذي شاع عند جمهور الكتاب والخطاطين عن القلم وعن تجويد الخط والكتابة. ففي سنن أبي داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فقال: ما أكتب؟

(1)- نفسه. وانظر عن مميزات هذه الخطوط، المدخل الذي أعده الدكتور عفيف البهنسي لمعجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين.
(2)- عفيف البهنسي، ص.ذ.
(3)- رسالة في علم الكتابة، صص **31-33**. وانظر عن هذه المصطلحات وتعريفاتها نص الرسالة.

قال: ما هو كائن إلى يوم القيامة". وفي الخبر الذي أورده أبو القاسم الكلاعي "عن الحسن أنه قال: من كتب (بسم الله الرحمن الرحيم) فحسنه أحسن الله إليه يوم القيامة. وإذا كان في تحسينه أجر، ففي حذفه وتغيير أشكاله وزر"(1).

2-4- ضروب البيان في الكتابة:

بالخطوط عرف العرب "معاني الصوت، وضروب الإشارات، وصور جميع الهيئات"(2)

وقال الجاحظ أيضا: "لولا الخطوط لبطلت العهود والشروط والسجلات والصكاك، وكل إقطاع، وكل إنفاق، وكل أمان، وكل عهد، وعقد، وكل جوار وحلف"(3)

وأضاف: "ولولا الوسوم ونقوش الخواتم، لدخل على الأموال الخلل الكثير، وعلى خزائن الناس الضرر الشديد"(4).

وللكتابة عند البيانيين العرب أهمية بالغة في حفظ وتوثيق الأخبار الماضية والمستقبلية، وفي تدبير مصالح الملك وسد ثغوره قال التوحيدي:

"لولا الكتاب لاختلفت أخبار الماضين، وانقطعت أنباء الغابرين، وإنما اللسان للشاهد لك، والقلم للغائب عنك، وللماضي والغابر بعدك، فصار نفعه أعم، والدواوين إليه أفقر، والملك المقيم بواسطة بلاده لا يدرك مصالح أطرافه وسد ثغوره وتقويم مملكته إلا بالكتاب، ولولا

---

(1)- ن. إحكام صنعة الكلام، هامش الصفحة **50**، وص **56-57**. وفي سنن أبي داود ورد الحديث التالي(رقم **4700**) حدثنا جعفر بن مسافر الهذلي حدثنا يحيى بن حسان حدثنا الوليد بن رباح عن إبراهيم بن أبي عبلة عن أبي حفصة قال قال عبادة بن الصامت لابنه: يا بني إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب. قال: رب وماذا أكتب .قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة. يا بني إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من مات على غير هذا فليس مني.

(2)- كتاب الحيوان:**70/1**

(3)- كتاب الحيوان:**69/1**

(4)- كتاب الحيوان:**71/1**

الكتاب لما استقر التدبير ولا استقامت الأمور"(1). فالقلم "يحوك وشي المملكة، ويطرز أطراف الدولة، ويقيم أعلام الخلافة"(2).

"وبرفق القلم تصور السياسة"(3).

و"الخط الحسن يزيد الحق وضوحا"(4).

ويناضل الخط عن صاحبه. يُسمع النجوى ويفصح عن الفحوى. وبنوره تُبصَرُ الحكمة،

أورد أبو حيان الخبر التالي:

"ورفع معبد بن فلان رقعة إلى عبد الله بن طاهر بخط قبيح فوقع فيها: أردنا قبول اعتذارك فاقطعنا ما دونه من قبح خطك؛ ولو كنت صادقا في اعتذارك لساعدتك حركة يدك؛ أو ما علمت أن حسن الخط يناضل عن صاحبه، ويوضح الحجة، ويمكنه من درك البغية"(5)

بعض مصادر ومراجع الدراسة:

- أرحيلة (عباس)، مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش المغرب، ط**1**، **2003**.
- الأزدي (عبد الوهاب)، البيان والبيانية، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش المغرب، ط**1**، **2017** م.
- ابن البناء (أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي)، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق وتقديم: هند شلبي. دار الغرب الإسلامي. ط**1**. **1990**.
- البهنسي عفيف، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط**1**، **1995**.
- التوحيدي (أبو حيان)،

(1)- رسالة في علم الكتابة، ص**38** -**39** .
(2)- نفسه،ص**41** .
(3)- نفسه،ص**40** .
(4)- نفسه،ص**38** .
(5)- نفسه،ص**42** .

- رسالة في علم الكتابة، عني بتحقيقها ونشرها الدكتور إبراهيم الأبياري، ضمن كتاب ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي (رسالة السقيفة؛ رسالة علم الكتابة؛ رسالة الحياة)، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية دمشق، **1951**.
- الهوامل والشوامل (سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط**1**، **2001**م.

– الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

- الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط**2**. **1967** .
- البيان والتبيين، وضع حواشيه: موفق شهاب الدين. دار الكتب العلمية بيروت– لبنان. ط**3**. **2009**م.

– ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العصرية– بيروت. ط**1**. **2011**.

– الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، راجعه وقدم له: د.محمد محمد تامر، شركة القدس للنشر والتوزيع القاهرة، ط**1**، **2016** م.

– السيوطي (جلال الدين)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. المكتبة العصرية. بيروت (د.ت)

– الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى)، أدب الكتاب، نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه: محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، **1341**هج.

– العسكري (أبو هلال)، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**1**. **1981** م.

– أبو القاسم عبد الله بن عبد العزيز البغداديّ، كتاب الكُتّاب وصفة الدواة والقلم وتصريفها، تحقيق: هلال ناجي، نشره ضمن كتابه: موسوعة الخط العربيّ تراث الخط العربيّ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافيّة، القاهرة، **2002**م.

– ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، رسالة ابن قتيبة في الخط والقلم، تحقيق: هلال ناجي، نشرها ضمن كتابه: موسوعة الخط العربيّ تراث الخط العربيّ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافيّة، القاهرة، **2002**م.

– القلقشندي (أحمد بن علي)، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، دار الكتب المصرية، **1340** هـ/**1922**م .

- الكلاعي (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور)، إحكام صنعة الكلام، تحقيق وتقديم: رضوان الداية. عالم الكتب، ط**2**. **1985**.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت.
- النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل)، صناعة الكُتاب، تحقيق: د. بدر أحمد ضيف، دار العلوم العربيّة، بيروت، ط**1**، **1990**م.
- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، **1969**م.

الأنساق البيانية في تراثنا البلاغي:

"البرهان في وجوه البيان لابن وهب" نموذجا

د. لخلافة كريم،
جامعة مولاي إسماعيل،
الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية

مقدمة

اهتم البلاغيون العرب القدامى اهتماما بالغا بالبيان، مفهوما وأقساما وأنواع خطاب. ولم يقفوا عند حدود تعريفه، بل تجاوزوا ذلك إلى بيان وسائطه وأنواعه وأنساقه، وكيفية تحققه في كل نوع من أنواع التخاطب المعروفة، واستشهدوا له بما رأوه مثالا للبيان العربي.

وقد شغل الدارسون والباحثون في البلاغة العربية بمفهوم البيان عند البلاغيين العرب القدامى، خصوصا عند الجاحظ (ت255هـ)،

في كتابه "البيان والتبيين"، وأشادوا بما توصل إليه من نتائج في هذا المجال. غير أن أبا عثمان الجاحظ، رغم سبقه، فهو ليس الوحيد الذي طرق موضوع البيان وخاض في أقسامه وأجناسه وفنونه، إذ نجد في تراثنا البلاغي من شغل بالموضوع وفصل فيه تفصيلا، ويتعلق الأمر بابن وهب الكاتب (ت335هـ)، في كتابه "البرهان في وجوه البيان".

لذلك سأحاول أن أدرس في هذه الورقة البحثية، مفهوم البيان وأنساقه، وتجلياته في أنواع التخاطب، عند هذا البلاغي الذي جاء بعد الجاحظ، فحاججه وعلق عليه، وقدم تصورا متكاملا في موضوع البيان، لكنه لم يحظ، حسب علمي، بالاهتمام اللازم، ولا بالدراسة المستوفية.

فما هي أقسام البيان عند ابن وهب؟ وما هي أنساقه؟ وكيف يتحقق البيان في ضروب المخاطبات عنده؟ تلك بعض الإشكالات التي ستحاول هذه الورقة البحثية إضاءتها.

سأحاول مقاربة هذا الموضوع انطلاقا من المحاور التالية:

- ✓ مفهوم البيان عند البلاغيين العرب القدامى
- ✓ مفهوم البيان وأنساقه عند الجاحظ؛
- ✓ مفهوم البيان وأقسامه عند ابن وهب؛
- ✓ فنون البيان عند ابن وهب.

1- مفهوم البيان عند البلاغيين العرب القدامى

اهتم البلاغيون العرب القدامى غاية الاهتمام بأمر البيان والإفهام في كل أشكال الخطاب والتخاطب، بدءا من تعريفاتهم للمفاهيم البلاغية.

فحينما نتأمل التعريفات الاصطلاحية التي قدمها البلاغيون العرب القدامى للبلاغة والفصاحة والبيان؛ نجد حضورا واضحا للبعد البياني الإفهامي؛ واهتماما واضحا بالرسالة التي ينبغي أن تكون عندهم بليغة مُبينة ومناسبة للمقام التواصلي، يقول أبو هلال العسكري: "البلاغة

من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت إليها، وبلغتها غيري. ومَبْلغُ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء الانتهاء إلى غايته. فسميت البلاغة بلاغة، لأنها تُنْهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه"(1).

وقال: "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"(2)

فدل هذا على أن شرط البلاغة عند أبي هلال العسكري أن يكون المعنى مفهوما واضحا عند المتلقي.

ويحضر شرط الإفهام والبيان كذلك في تعريف البلاغيين للفصاحة، قال أبو هلال العسكري: "أما الفصاحة فقد قال قوم: إنها من قولهم: أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره... وقال بعض علمائنا: والفصاحة تمام آلة البيان"(3)، فهي إفصاح عما في النفس، وغرضها الإبانة والإظهار. فالبلاغة والفصاحة تلتقيان في غرض واحد، كما قال أبو هلال، هو الإبانة عن المعنى والإظهار له(4).

وقال ابن وهب الكاتب في بيان حقيقة البلاغة والفصاحة البلاغة: "ولا يظن أن البلاغة إنما هي الإغراب في اللفظ، والتعمق في المعنى، فإن أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتُقَّا؛ فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السامع إلى تفسير له بعد ألا يكون كلاما ساقطا، ولا للفظ العامة مشْبِها، ولذلك قال

(1) - كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، لأبي هلال العسكري، تح محمد البجاوي وعلي أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، ص:6.
(2) - الصناعتين، ص: 10.
(3) - المصدر السابق، ص: 7.
(4) - المصدر السابق، ص:7.

بعضهم في البلاغة: هي أن يتساوى فيها اللفظ والمعنى، فلا يكون اللفظ أسبق إلى القلب من المعنى، ولا المعنى أسبق إلى القلب من اللفظ "[1].

والبيان عند البلاغيين، "لغة: الكشف والتوضيح والظهور. وهو في الاصطلاح عبارة عن المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير. وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل"[2].

والبيان عند أبي الحسن الرماني: إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، و"البيان: الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من عقْلة، وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي يدل ولا يستحق اسم البيان"[3].

والبيان عند البلاغيين "علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى المراد، بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض. وسمي "علم البيان" لأنه له مزيد تعلق بالوضوح والبيان، من حيث أن علم البيان يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان. وعلم البيان هو الذي يحترز به عن التعقيد المعنوي[4].

لذلك فالمرسِل البليغ، عند البلاغيين، هو من يسلك طرق وأساليب البيان، ومن يكون قادرا على التعبير بطرق مختلفة بغرض تحقيق الفهم والإفهام.

يقول بدوي طبانة: "والبيان في عرف الكلام أتم من كل واحد من الفصاحة والبلاغة، لأن كل واحد منهما من مادته، وداخل في حقيقته. ولذلك قلنا علم البيان، وتكلمنا فيه في الفصاحة والبلاغة وغيرهما، ولم يوضع علم للفصاحة، ولا علم للبلاغة."[5]

---

(1) - البرهان في وجوه البيان، تأليف أبي الحسين اسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة.، ص: **162 – 163.**

(2) - معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، دار ابن حزم، بيروت، ط**4** (**1408**هـ -**1977**م)، ص: **100.**

(3) - العمدة، لابن رشيق القيرواني، ج **1** ص: **254.**

(4) - معجم البلاغة العربية، ص: **100-101.**

(5) - معجم البلاغة، ص: **101-102.**

وقد اشترط البلاغيون العرب الإبانة والإفهام في كل الأساليب البلاغية. فعندما نتأمل مقومات الأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وتمثيل ومجاز وكناية، يتضح لنا أنها مرتبطة أشد الارتباط بالبيان والإفهام. إذ يؤكد البلاغيون، وهم يتناولون تلك الأساليب، على ضرورة الإفهام وتحقيق البيان. فالوظيفة الأساس لكل أسلوب بياني هي البيان والكشف عن المعنى في أجلى صورة وأوضح طريقة. فالتشبيه لا يكون عندهم تشبيها جيدا إلا إذا كان تشبيها قريبا، والاستعارة المليحة هي الاستعارة المناسبة القريبة. فإذا باعد الشاعر بين أطراف الصورة اتهم بالغموض وبمخالفة مذهب الأوائل، وبأنه خالف عمود الشعر.

ولهذه الاعتبارات، رُفضت كثير من استعارات الشعراء المحدثين. وحظيت تشبيهات واستعارات الشعراء القدامى بالقبول وبالإشادة، حتى صار الوضوح والحسية شرطين من شروط الصورة الشعرية التي تحقق البيان والإفهام. وقد تضمنت كتب النقد العربي القديم مباحث مهمة في هذا الشأن، كما هو الحال في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري وكتاب الوساطة للقاضي الجرجاني، وكتاب الموازنة بين الطائيين للآمدي.

ورغم أهمية التعريفات التي تقدمت في مفهوم "البيان"، فإن هذا المفهوم لا يتجلى بوضوح وبيان إلا بالوقوف عند علم من أعلامه، الذي عنون كتابه به، إنه مؤسس البلاغة العربية أبو عثمان الملقب بالجاحظ.

2- مفهوم البيان عند الجاحظ

حظي البيان عند أبي عثمان الجاحظ بأهمية بالغة، فقد عرفه وبين أنواعه وأقسامه وأبرز وسائطه، وتحدث عن أهمية كل وسيلة من الوسائط التي يتم بها البيان، واستشهد للبيان وأنواعه بما يراه مثالا ودليلا عليه من القرآن الكريم والحديث النبوي والخطب والأشعار والأسجاع والأمثال والحكم وكلام العرب، وبسط القول في أهمية البيان ووظائفه، سواء كان باللفظ أو بالإشارة أو بالخط أو بالعقد أو بالحال... فجاء كتابه " البيان والتبيين"، كتابا في البيان بحق.

ولعل اهتمام أبي عثمان واستطراده في الاستشهاد بالمأثور من الأشعار والخطب والأمثال وكلام العرب، مما تحقق فيه البيان، هو ما جعل بعض من يتعجل الأمور يزعم أن الكتاب كتاب أدب ومختارات أدبية. والحق أن كتاب البيان والتبيين قد عرَّف البيان والبلاغة وفَصَّلَ القول فيهما، وأغنى البيان بالمختارات الأدبية والأقوال المأثورة التي دعم بها رأيه، وأغنى بها موقفه. وقد أدرك الجاحظ أن ثمة من سيلومه على تأخيره تعريفَ البيان فقال: "وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول الكتاب، ولكنا أخرناه لبعض التدبير"[1].

و"البيان" عند الجاحظ هو "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"، يقول: "والدلالة على المعنى الخفيِّ هو البيان الذي سمعتُ الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم"[2].

ثم أضاف مبينا: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضيَ السامع إلى حقيقته، ويهجُمَ على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهمُ والإفْهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحْتَ عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[3]. فكل شيء كشف قناع المعنى، وحقق الفهم والإفهام وبلَّغ مرادك إلى السامع، فهو البيان عند الجاحظ، "لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهمُ والإفْهام".

ثم بيَّنَ الجاحظُ نقلا عن "بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني....أن المعاني القائمة في صدور الناس المصورة في أذهانهم مستورة خفية... لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا

(1) - البيان والتبيين، تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح عبد السلام هارون، ط **1**، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع (**2010**)، ج **1**، ص: **70**،

(2) - المصدر السابق ج **1**، ص **70**.

(3) - المصدر السابق، ج **1** ص: **70**

حاجة أخيه وخليطه... وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا، وهي التي تلخص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المهمل مقيدا، والمقيد مطلقا، والمجهول معروفا، والوحشي مألوفا، والغُفل موسوما والموسوم معلوما"[1]. فالبيان تواصل بين المتكلم والمخاطب، يتم بذكر كل طرفٍ المعاني الخفية وما هو مكنون في صدره والإخبار بذلك واستعماله وتداوله. وبعبارة أخرى فالبيان هو الذي يمكن من التعبير عن المعاني المكنونة في الصدور وخروجها إلى مجال التداول والاستعمال فيتحقق الفهم والإفهام، وبالتالي يحدث التواصل بين الناس بفضل البيان. وقد تحدث الجاحظ "عن فعل البيان وأثره، ومساوئ العي وضرره، فكشف عن مقصوده بصورة غير مباشرة، ومرجعه الدور الإقناعي للكلام وما يتصل به من عناصر إقناعية غير لغوية. كما عرض لهذا الجانب الإقناعي ضمن أخبار وأحداث داخل الكتاب"[2].

وقد توقف محمد العمري **عند** تعريفات الجاحظ للبيان، فبين أن هذا المفهوم عنده يتنازعه مفهومان أو وظيفتان:

1– البيان معرفة: الوظيفة الفهمية.

2– البيان إقناع: أو الوظيفة الإقناعية. يقول: " إن موضوع كتاب البيان والتبيين هو الإقناع، كما نبين بعد، وليس المفهوم المعرفي العام إلا إطارا"[3].

1-2- أقسام البيان عند الجاحظ:

يتم البيان عند الجاحظ بخمسة أشياء، هي: اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، ثم الحال. يقول: " وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا

---

(1) - البيان والتبيين ج **1** ص: **75**..

(2) - البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، إفريقيا الشرق، لبنان (**1999**)، ص **196**.

(3) - المرجع السابق، ص **196**.

تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نِصبة. والنصبة هي الحال الدالة[1]، التي تقوم مقام تلك الأوصاف، ولا تقصِّرُ عن تلك الدِّلالات"[2].

ثم بين أن لكل هذه الأشياء صورة تختلف عن الأخرى، "وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني المختلفة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصها وعامها، وعن طبقاتها في السارِّ والضَّار، وعما يكون منها لغوا بهرجا، وساقطا مطَّرحا."

ثم توقف الجاحظ عند أهمية الإشارة والخط والحال وعند وظائف تلك الوسائط وشرفها وفضلها في تحقيق البيان[3].

ففي البيان بالإشارة يقول: "فأما الإشارة فباليد، وبالرأس، وبالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف. وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجرا، ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا. والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العونُ هي له، ونعم الترجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط... ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة."[4] ثم استشهد بأبيات منها قول الشاعر:

أشـــارتْ بطرْفِ العينِ خيفة أهلها ... إشـــــارةَ مذعـــــورٍ ولمْ تتـــكلَّمِ
فـأيْقنـتُ أن الطرفَ قـد قـال مرحبـا ... وأهـلا وســـهـلا بالحبيـبِ المتيَّم

وبقول أبي العتاهية:

وللقلـبِ على القلـب ... دلـيـل حـين يـلـقـاه
وفي النـاس من النـاس ... مقاييـــــس وأشباهُ

---

(1) - عرفها في موضع آخر بأنها "الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق "، ينظر المصدر السابق **73/1**.

(2) - البيان والتبيين **70/1**.

(3) - ينظر المصدر السابق، ج**1** ص: **71** وما بعدها.

(4) - المصدر السابق، ج**1** ص **71**.

وفي العين غنى للمر ... ء أنْ تنطق أفواهُ

وأما البيان بالخط، فيذكرنا الجاحظ بتنويه القرآن الكريم بمنافع الخط والكتاب، وبتنويه العلماء بالكتابة وبقائها وعمومها للحاضر والغائب. ثم استدل من القرآن الكريم على أهمية البيان بالعقد أو الحساب. وبسطَ القول في البيان بالحال أو النصبة، يقول: "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان، ولذلك قال الأول: "سلِ الأرض من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك جوارا، أجابتك اعتبارا""(1)

ثم جاء بأقوال العلماء والحكماء في أهمية البيان بالحال والاعتبار، ومنها قول علي بن الحسين بن علي – رحمه الله – " لو كان الناس يعرفون جملةَ الحال في فضل الاستبانة، وجُملةَ الحال في صواب التبيين، لأعْربوا عن كل ما تخلَّج في صدورهم، ولوجدوا من برد اليقين ما يغْنيهم عن المنازعة إلى كل حال سوى حالهم. وعلى أن دَرَكَ ذلك كان لا يعدِمهم في الأيام القليلة العدة، والفكرة القصيرة المدة، ولكنَّهم من بين مغمور بالجهل، ومفتون بالعُجْبِ، ومعدول بالهوى عن باب التَّثبُّتِ، ومصروف بسوءِ العادة عن فضل التعلُّمِ"(2).

وحاصل ما سبق بيانه أن أبا عثمان الجاحظ قد عرَّف البيان، وأشاد بأهميته وفضله، وأجاد في بسط أقسامه وأنساقه ووظائفه. فالبيان عنده، يحصل بـــ: **الألفاظ؛ والإشارة؛ والعقد؛ والخط؛ والحال.** وقد استشهد للبيان وأفاض في ذلك وأجاد. وتوقف عند وظائفه الإقناعية والتواصلية، بأسلوبه وطريقته، واختار نماذج من النصوص الدالة عليه في كل فنون القول، ما يجعله مصدرا للأديب في كل باب وجنس، وما يجعله للمتعلم زادا زاخرا بنفائس

(1) - المصدر السابق، ج1 ص 73.
(2) - المصدر السابق، ج1 ص 75.

الأشعار والخطب والأمثال والحكم والمأثورات. لكن استطراد الجاحظ، في كثير من المواضع، قد يدفع القارئ غير المتريث إلى إطلاق أحكام لا تناسب قيمة كتابه. لذلك فإن الأحكام الواردة في مقدمة كتاب "البرهان"، حكاية عن من طلب منه التأليف، ليست دقيقة، وتحتاج إلى تمحيص. فماذا عن أقسام البيان عند ابن وهب؟ وما هي أنساقه؟ وما خصائص مقاربة ابن وهب لهذا المفهوم؟

2- 2- أقسام البيان عند ابن وهب:

يعد كتاب "البرهان في وجوه البيان"[(1)] لأبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب (ت**335**هـ)،من أهم الكتب التي جمعت بين البلاغة والأدب والنقد والتواصل والحجاج. وقد نسب هذا الكتاب خطأ لقدامة بن جعفر تحت عنوان "نقد النثر"، لكن المحققين أثبتوا فيما بعد أن الكتاب لابن وهب وليس لقدامة[(2)].

وقد بين ابن وهب في مقدمة البرهان سبب تأليفه للكتاب، فذكر أن كتابه يأتي استجابة لأحد خلصائه الذي طلب منه بيان ما قصر في بيانه الجاحظ من وظائف البيان وأقسامه، بعدما زعم أن كتاب الجاحظ غير مستحق لهذا الاسم، يقول: "أما بعد فإنك كنتَ ذكرتَ لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه كتاب البيان والتبيين، وإنك وجدته إنما ذكر فيه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان، فكان عندما وقفتَ عليه، غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه، وسألتني أن أذكرَ لكَ جملا من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله، محيطة بجماهير فصوله، يعرف بها المبتدئ معانيه، ويستغني بهذا الناظر فيه، وأن أختصر ذلك لئلا يطول به الكتاب"[(3)].

---

(1) - البرهان في وجوه البيان، تأليف أبي الحسين اسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة.

(2) - تنظر مقدمة محقق كتاب البرهان في وجوه البيان، ص **1** وما بعدها.

(3) - المصدر السابق، ص **49**.

هذا تعليق ابن وهب على كتاب الجاحظ، وقد تضمن ذلك التعليق توضيحا لأسباب عودته إلى موضوع البيان، فأشار إلى أن كتابه يأتي استجابة لرغبة المخاطَب، سيرا على عادة المؤلفين العرب القدامى في بيان أسباب إقدامهم على التأليف.

لكن، من حقنا أن نتساءل هل بالفعل كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، هو مجرد "أخبار منتخلة وخطب منتخبة"، وهل صحيح أن الجاحظ "لم يأت فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان"، وبالتالي أهو بالفعل "غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه"، كما زعم منتقد الجاحظ؟.

لقد رد حفني محمد شرف، محقق كتاب البرهان، على تعليق ابن وهب، وبين أن فيه تحاملا على الجاحظ، يقول: "وهذا زعم خاطئ لأن الجاحظ بحق هو الواضع الأول لأصول البيان، الآتي على أقسامه المعروفة حتى عهده، ولا أدل على ذلك من أنه تكلم عن وجوه البيان التي تكلم عنها البرهان"[(1)].

وقد بينت في المبحث السابق مفهوم البيان وأقسامه ووظائفه عند الجاحظ مما ينفي عنه هذه التهمة التي جاءت عند صاحب البرهان.

3- مفهوم البيان عند ابن وهب

إن الباحث في كتاب البرهان سيسجل أن ابن وهب لم يطنب في تعريف البيان، بل بدأ مباشرة بذكر أقسامه، فقال: "البيان على أربعة أوجه. فمنه بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تبنْ بلغاتها؛ ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغُ من بعُدَ وغاب"[(2)]. فجاءت أقسام البيان عنده كما يلي:

---

(1) - البرهان في وجوه البيان، ص **8-9** (تقديم المحقق).

(2) - البرهان في وجوه البيان، ص: **56**.

- **الوجه الأول**: الاعتبار: ويحصل بالاعتبار والتفكر في ذوات الأشياء "فالأشياء تَبينُ للناظر المتوسم، والعاقل المتبين بذواتها، وبعجيب تركيب الله فيها، وآثار صنعته في ظاهرها، كما قال تعالى: ﴿**إن في ذلك لآياتٍ للمتوسمين**﴾ الحجر **75**. ولذلك قال بعضهم: " قل للأرض من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن أجابتك حوارا، وإلا أجابتك اعتبارا، فهي وإن كانت صامتة في أنفسها، فهي ناطقة بظواهر أحوالها، وعلى هذا النحو استنطقت العرب الربع، وخاطبت الطلل، ونطقت عنه بالجواب، على سبيل الاستعارة في الخطاب؛ وقال الله عز وجل في هذا المعنى: ﴿**أفلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم**﴾ غافر **21**...

فهذا وجه بيان الأشياء بذواتها لمن اعتبرها وطلب البيان منها، فإذا حصل هذا البيان للمتفكر صار عالما بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان "[(1)].

لكن هذه الأشياء لا تتبين لكل شخص، ولا يعتبر بها كل فرد، "وإنما تعتبر هذه الأشياء لمن اعتبر بها، وتتبين لمن طلب البيان منها، ولذلك جعل الله عز وجل الآية فيها لمن توسم وتفكر، وعقل وتذكر، فقال: ﴿**إن في ذلك لآيات للمتوسمين**﴾ النحل: **13** و﴿**إن في ذلك لآيةً لقوم يذَّكرون**﴾ و ﴿**إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون**﴾ الرعد: **3**. فهذا وجه بيان الأشياء لمن اعتبرها وطلب البيان منها.

- **الوجه الثاني**: الاعتقاد: وهذا النوع يحصل في القلب عند إعمال الفكر والُّلب. وقد جعله ابن وهب نتيجة طبيعية لبيان الاعتبار بعدما يحصل عند المتفكر المعتبر، يقول: "فإذا حصل هذا البيان للمتفكر صار عالما بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان، وخُص باسم الاعتقاد، ولما كان ما يعتقده الإنسان من

(1) - المصدر السابق، ص: **56- 58** (بتصرف)

هذا البيان، ويحصل في نفسه منه غير متعدٍّ له إلى غيره وكان الله –عز وجل – قد أراد أن يتمم منه فضيلة الإنسان خلق له اللسان، وأنطقه بالبيان"[1].

- **الوجه الثالث**: العبارة: فأما البيان بالقول فهو العبارة، وذلك ليكون ما يعتقده الإنسان بعد حصول بيان الاعتبار، عام النفع للناس غير لازم بمعتقده، متعد إلى غيره، فأنطق الله المعتقد بالبيان، فكان البيان بالعبارة، الذي يصل نفعه إلى العباد، يقول ابن وهب: "ولما كان ما يعتقده الإنسان من هذا البيان، ويحصل في نفسه منه غير متعد له إلى غيره وكان الله – عز وجل – قد أراد أن يتمم منه فضيلة الإنسان خلق له اللسان، وأنطقه بالبيان، فخبر به عما في نفسه من الحكمة التي أفادها، والمعرفة التي اكتسبها، فصار ذلك بيانا ثالثا أوضح مما تقدمه، وأعم نفعا لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره، والذي قبله ينفرد به وحده"[2].
- **الوجه الرابع**: الكتاب: ويقصد به البيان بالكتابة وقد خصه المؤلف بباب بسط فيه فضله وآداب الكاتب وما ينبغي مراعاته ليكون مبينا.[3] يقول في شرفه وأهميته: " ثم إن الله – عز وجل – لما علِم أن بيان الأشياء مقصور على الشاهد دون الغائب، وعلى الحاضر دون الغابر، وأراد الله تعالى أن يعم بالنفع في البيان جميع أصناف العباد، وسائر آفاق البلاد، وأن يساوي فيه بين الماضين من خلقه والآتين، والأولين والآخرين؛ ألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها، فخلَّدوا بذلك علومهم لمن بعدهم، وعبروا به عن ألفاظهم، ونالوا به ما بعُد عنهم، وكملت بذلك نعمة الله عليهم، وبلغوا الغاية التي قصدها عز وجل في إفهامهم، وإيجاب الحجة عليهم"[4].

---

(1) - المصدر السابق، ص: **56- 58** (بتصرف)

(2) - المصدر السابق، ص: **58**

(3) - المصدر السابق، ص: **254** وما بعدها.

(4) - البرهان في وجوه البيان، ص: **61-62**.

وأشرف البيان عنده، البيانُ بالعبارة والكتابة، لأنه بيانٌ باللسان والقلم ولأن النفع بهما متعد إلى الغير.(1)

وفي باب "العبارة" وباب "الكتاب"، أي في الوجه الثالث والوجه الرابع من أوجه البيان عند ابن وهب، نجد مباحث مهمة في البلاغة والكتابة والشعر والخطابة والجدل، تناولها ابن وهب من زوايا تواصلية وحجاجية وأجناسية وبلاغية ونقدية، مما جعل كتابه جامعا بين بلاغة الشعر وبلاغة النثر وبين مباحث التخييل ومباحث الحجاج والتواصل والتداول، فكان كتابا في بلاغة الخطاب.

ففي باب العبارة نجد مباحث بلاغية في مقدمتها الخبر والطلب، والخبر عنده "كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه، ومن الخبر ما يبتدئ المخبر به فيخص باسم الخبر، ومنه ما يأتي به بعد سؤال فيسمى جوابا... والطلب كل ما طلبته من غيرك؛ ومنه الاستفهام، والنداء، والدعاء، والتمني، لأن ذلك كله طلب، فإنك إنما تطلب من الله — عز وجل– بمسألتك، وتطلب من المنادى الإقبال إليك أو عليك، وتطلب من المستفهم منه بذل الفائدة لك"(2).

ونسجل تميزا عند ابن وهب في تعريف الخبر والطلب، إذ اتسم تعريفه لهذين الأسلوبين بالبساطة، إذا ما قورِن بتعريفات البلاغيين. وهذه البساطة تستمر عنده لما بين أغراض الاستفهام، يقول:" ومن الاستفهام ما يكون سؤالا عما لا تعلمه لتعلمه، فيخص باسم الاستفهام؛ ومنه ما يكون سؤالا عما تعلمه ليقرَّ لك به، فيسمى تقريرا. ومنه ما يكون ظاهره الاستفهام ومعناه التوبيخ كقوله تعالى:(ألم يأتكم رُسُل منكم يقصون عليكم آياتي، وينذرونكم لقاء يومكم هذا) الأنعام: **13**.

(1) - ينظر المصدر السابق، ص: **58-61**.
(2) - المصدر السابق، ص: **93-94**.

وقد زاد ابن وهب الأمرَ بيانا لما تحدث عن أنواع الخبر بتفصيل يجعل المبتدئ مدركا لأقسامه وأشكاله، فقال: "والخبر منه جزم، ومنه مستثنى، ومنه ذو شرط، فالجزم مثل: زيد قائم، فقد جزمت في خبرك على قيامه، والمستثنى: قام القوم إلا زيدا، فقد استثنيت زيدا ممن قام، وذو شرط: إذا قام زيد صرت إليك، فإنما يجب مصيره إليه إذا قام زيد، فهو متعلق بشرط، وكل واحد من هذه المعاني إما أن يكون مثبتا أو منفيا."(1) ثم زاد الأمر بيانا بالإشارة إلى أن الخبر لا يخلو أن يكون عما مضى أو عما يستقبل أو عما أنت فيه، ولا يخلو عن أن يكون عاما كليا، أو خاصا جزئيا، أو مهملا. ثم استطرد في مسألة الصدق والكذب في الخبر وفي ما لا يمكن اعتباره كذبا مستدلا على ذلك بنصوص شرعية(2).

لذلك فإن كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب يعد مصدرا ملائما للمعرفة البلاغية المتَعلَّمة، يمكن المدرسين من النقل الديداكتيكي الملائم للدرس البلاغي(3).

وفي باب العبارة مباحث بلاغية أخرى توقف عندها ابن وهب وهي: الاشتقاق والتشبيه واللحن والرمز والوحي والاستعارة والأمثال واللغز والحذف والتقديم والتأخير والاختراع والصرف(4) والمبالغة والقطع والعطف(5).

والباحث في كتاب ابن وهب يسجل أنه يقارب مباحث البلاغة جنبا إلى جنب دون تمييز بين علومها، فأساليب البيان نأتي عنده إلى جوار أساليب علم المعاني.

(1) - المصدر السابق، ص:**94-95**.
(2) - البرهان في وجوه البيان، ص: **97-100**.
(3) - ويعد نقل المعرفة البلاغية من أهم الإشكالات المطروحة في تعليم اللغة العربية، وقد بينت ذلك في بحث سابق عنوانه: الدرس البلاغي بالتعليم الثانوي التأهيلي وإشكالات النقل الديداكتيكي. تنظر مجلة مسالك التربية والتكوين، المجلد **3** العدد**2** **(2020)**.
(4) - يقصد به أسلوب الالتفات.
(5) - ينظر البرهان **115- 126**.

4- الأجناس البيانية عند ابن وهب

أشير في البداية إلى أن نظرية الأجناس الأدبية حديثة النشأة، لذلك فمن الصعب الحديث عن نظرية للأجناس الأدبية في تراثنا النقدي العربي، رغم وعي النقاد العرب القدامى بأن ثمة أجناسا أدبية متمايزة. لكننا في المقابل نقر بأن هناك إشارات واضحة إلى فكرة الأجناس منذ القرن الثالث الهجري عند أبي عثمان الجاحظ الذي تحدث عن الشعر والخطابة والرسالة وعن مقومات فن الخطابة وشروط الخطيب، وتطورت هذه الأفكار أكثر عند أبي هلال العسكري الذي ألف كتابا يظهر من عنوانه الاهتمام بالتجنيس. وقد تحدث أبو هلال بوضوح عن انقسام الأجناس الأدبية إلى خطابة وترسل وشعر، فقال: "أجناس الكلام المنظوم ثلاثة: الرسائل والخطب والشعر، وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب"[1].

ثم جاء ابن وهب الكاتب فكانت هذه الأقسام أكثر وضوحا عنده؛ إذ جعل العبارة إما شعرا أو نثرا، وميز بين فنون النثر فتحدث بوضوح عن الخطابة والرسالة والاحتجاج والحديث، "وليس يخلو المنثور من أن يكون خطابة أو ترسلا أو احتجاجا أو حديثا"[2] وتوقف عند كل جنس معرفا وموضحا مقوماته وخصائصه، كما سيأتي بيانه.

واستطاع ابن وهب أن يميز منذ البداية بين الشعر والنثر، وأن يخصص كلا منهما ببحث مستقل عن الآخر، بل نجح في تمييز كل فن من فنون النثر المذكورة. فجاء كتابة بيانا واضحا في أشهر أنواع النثر العربي القديم؛ الخطابة والرسالة والاحتجاج، لكنه أقحم أنواعا أخرى فيما سماه الحديث، ولم يهتم بالأنواع الحكائية كالخبر وأدب الأمثال والمقامة.

ولعل هذا ما دفع بعض الدارسين المحدثين إلى القول بأن النقد العربي القديم والبلاغة العربية القديمة يقومان على بلاغة الشعر، وأنهما أغفلا بلاغة النثر، يقول الباحث المغربي محمد

(1) - الصناعتين لأبي هلال، ص **161**.
(2) - البرهان في وجو البيان، ص: **150**.

مشبال: " لما كان الشعر موضع نظر التفكير البلاغي والنقدي، فقد انبثقت منه معظم الأفكار والأصول الجمالية الموروثة، حيث نكاد لا نجد أي أثر للأجناس النثرية في مسار هذا التفكير الذي ظلت مفهوماته ومصطلحاته تدور في فلك الشعر. وهذا لا يعني أن قارئ التراث لا يجد فيه أدنى اهتمام بأجناس النثر، فالواقع يثبت أن هناك نقادا أولوا عناية واضحة للنثر، نذكر من بينهم: ابن وهب الكاتب وأبا هلال العسكري وابن عبد الغفور الكلاعي وابن الأثير، غير أن هذه العناية لا تتجاوز تصنيف أجناسه وتحديد خصائصها الأسلوبية الشكلية التي تميز كل جنس نثري عن الآخر، وتميز النثر عن الشعر. كما أن هذا الاهتمام بالنثر لم يتجاوز الخطابة والترسل إلى الأجناس النثرية"[1].

وإذا كنا نتفق مع هؤلاء الباحثين في غياب رؤية واضحة في نقدنا العربي القديم لكل أنواع النثر؛ إذ لم تحظ فنون الحكي بما حظيت به فنون الشعر والخطابة والترسل، لعوامل سياسية وثقافية معروفة في تراثنا العربي، فإننا لا نسايرهم في كثير مما ذهبوا إليه، وفي مقدمة ذلك اعتبارهم البلاغة العربية بلاغة شعر، لا بلاغة نثر، لسبب بسيط، هو أننا حينما نعود إلى البلاغيين العرب القدامى، نجدهم يستشهدون على مختلف الأساليب من الشعر ومن النثر، ويبرزون الأبعاد الدلالية والجمالية للأساليب البلاغية انطلاقا من نصوص وخطابات شعرية ونثرية. وخير دليل على ذلك كتاب البيان والتبيين لأبي عثمان الجاحظ، فقد أورد فيه نصوصا مختارة مما يرى فيه بيانا وبلاغة، وتنوعت تلك النصوص عنده، بين الحِكم والأمثال والخطب والرسائل والأقوال والأشعار.

وهذا ابن المعتز صنف كتابه البديع، وبين في تقديمه أنه قد استشهد فيه بنصوص من القرآن والحديث وكلام الصحابة والشعر وكلام العرب، ليبين أن البديع قديم وليس حديثا. يقول عبد الله بن المعتز في مقدمته: "قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن

(1) - "البلاغة ومقولة الجنس الأدبي"، محمد مشبال، مقال نشر في مجلة عالم الفكر، المجلد**30**، العدد **1**، (يوليوز – سبتنبر **2001**)، ص**62**.

واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع، ليُعْلَم أن بشارا وأبا نواس ومسلما ومن تقبلهم وسلك سبيلهم لم يسْبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثُر في أشعارهم فعُرِف في زمانهم حتى سمِّي بهذا الاسم فأُعرِب عنه ودلَّ عليه "[1].

وحينما نعود إلى أبي هلال العسكري، وهو يعرف البلاغة ويستشهد لها من كلام العرب، نجد معظم النصوص التي استشهد بها نصوص نثرية[2].

ثم إن كتب الدراسات الإعجازية قد أعلت من بلاغة النثر، من خلال اعتبارها القرآن الكريم في قمة الإبداع والإعجاز البياني، يقول الباحث مصطفى الغرافي: "على الرغم من عدم عناية البلاغة العربية بمسألة الأجناس الأدبية إلا في النادر بسبب الهيمنة التي فرضها جنس الشعر على نظامنا البلاغي والنقدي، فإننا نستطيع تبين نظرتهم إلى هذه المسألة من خلال موقفهم المعلن من القرآن العظيم، الذي اعتبر بالإجماع قمة الإبداع نثرا، كما اعتبر قمة الإبداع شعرا"[3].

وقد تتبع الباحث مصطفى الغرافي اهتمامات النقاد العرب القدامى بالأنواع الأدبية، والإشارات الواردة عند بعضهم، كالجاحظ والكلاعي وابن وهب[4] والباقلاني وابن الأثير، ثم خلص إلى القول: " إذا كانت هذه النظرات النقدية المأثورة عن القدماء كاشفة عن وعي بمسألة الأجناس الأدبية، فإنه يصعب، عند التدقيق، اعتبارها مصادر في تجنيس الكلام العربي، لأن الوعي الذي تعبر عنه غائم وفي بداياته، إن وعى ضمنا بالظاهرة، فقد بقِي عاجزا عن

(1) - البديع لعبد الله بن المعتز، شرحه وحققه عبد الله مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى **1433**هـ/ **2012** ص: **9-10**.

(2) - ينظر كتاب الصناعتين من الصفحة **10** وما بعدها.

(3) - " في مسألة النوع الأدبي"، مصطفى الغرافي، مقال نشر في مجلة عالم الفكر، المجلد **42**، العدد **1** (يوليوز – سبتمبر **2013**)، ص **149**.

(4) - وقد سماه خطأ قدامة بن جعفر ونسب كتابه "البرهان في وجوه البيان" إلى قدامة وسماه "نقد النثر". ينظر المرجع السابق ص: **156**.

حصرها وضبط حدودها، فكان أن جاءت الأحكام المأثورة عن القدماء انطباعية ومعيارية في الأعم الأغلب، برغم عمقها أحيانا"[1]. لكنه سجل لهم أنهم فطِنوا إلى العديد من قضايا التشغيل الأنواعي لمقومات العمل الأدبي، مثل الانتباه إلى أن كل نوع أدبي إنما يستخدم اللغة استخداما خاصا ومتفردا، يتوافق والثوابت التي بها يقوم.

4-1- أجناس البيان عند ابن وهب

يستعمل ابن وهب البلاغة في كتابه البرهان بمفهوم واسع، ويتجلى ذلك عنده على المستوى التطبيقي؛ إذ نجده يقف مع الأجناس البيانية، بوصفها أشكالا بلاغية. فقد بين ابن وهب ما ينبغي مراعاته ليكون المبدع بليغا في الجنس الذي ارتضاه مجالا للكتابة والإبداع، إذ وضح شروط الشاعر البليغ والخطيب البليغ والمحاجج البليغ والمتحدث البليغ والكاتب البليغ والواعظ البليغ. وقدم تفاصيل ذلك بمنهج تعليمي، كأنه يوجه الخطاب للمتعلمين الراغبين في ممارسة الإبداع في تلك الأنساق البيانية، وهذا ما سأوضحه في هذا المبحث، مع التركيز على الشعر والخطابة.

ففي باب تأليف العبارة، وهو من أهم المباحث عند ابن وهب الكاتب، نجد بيانا لأنواع العبارة في لسان العرب وأنها إما شعر أو نثر، يقول: " اعلم أن سائر العبارة في لسان العرب إما أن يكون منظوما أو منثورا، والمنظوم هو الشعر، والمنثور هو الكلام، فالشعر ينقسم أقساما: منها القصيد وهي أحسنها وأشبهها بمذاهب الشعراء، ومنها الرجز وهو أخفها... ومنها المسمط... ومنها المزدوج"[2].

ثم أشار إلى أن البلاغة والإيجاز من خصائص الشعر والنثر، إلا أن ما يجوز للشاعر من إخلال بهما لا يجوز للكاتب، وذلك لأن النثر مطلق غير محصور على خلاف الشعر فإن

(1) - المرجع السابق، ص 163.
(2) - البرهان، ص: 127.

القافية والوزن يقيدانه[1]، يقول: "في الشعر والنثر تقع البلاغة أو العي، والإيجاز والإسهاب، إلا أن البلاغة والإيجاز إذا وقعا في الشعر والقول قضى الشاعر بالفلج[2]، والعي والإسهاب إذا وقعا في الشعر والقول[3] كان الشاعر أعذر، وكان العذر من المتكلم أضيق، وذلك لأن الشعر محصور بالوزن، محصور بالقافية، فالكلام يضيق على صاحبه، والنثر مطلق غير محصور، فهو يتسع لصاحبه"[4].

وقد درس ابن وهب فنون الأدب المشهورة في عصره، فبين خصائص كل فن، وكيف يكون البيان فيه، ونبه الأديب في كل نوع إلى ما يجدر الاتصاف به، وما ينبغي تجنبه، وهي دراسة تدل على عمق الثقافة الأدبية عند ابن وهب، وعلى إلمامه بقضايا الأدب والبلاغة والنقد في محيطه، واستفادته من ازدهار النقد الأدبي في عصره. يقول بدوي طبانة: " لعل هذه الدراسة في البرهان كانت أولَ دراسة علمية للأدب وألوانه وفنونه، ففيه دراسة للمنظوم والمنثور وللخطابة، والترسل، وأدب الجدل، وأدب الحديث، وفيه دراسة لخصائص العبارة الأدبية كالتشبيه، واللحن، والرمز، والوحي، والاستعارة، والأمثال، واللغز، والحذف، والمبالغة، والفصل والوصل... والتقديم والتأخير، والاختراع، في دراسة جيدة تجد فيها الحدُّ وإلى جانبه الشاهد والمثال، وفيها أثر كل من أولئك في العبارة الأدبية"[5].

2-4- الشعر:

عرف ابن وهب "الشعر" فقال: "والشاعر من شعَر يشْعُرُ فهو شاعرٌ، والمصدر الشعر ولا يستحق الشاعر هذا الاسم حتى يأتي بما لا يشْعرُ به غيره، وإذا كان إنما يستحق اسم

(1) - وقد ذكر ابن وهب ما اغتفره النقاد للشاعر من ضرورات كقصر الممدود وحذف الحركة وتخفيف الهمزة وصرف ما لا ينصرف واستعمال الزحاف في الوزن. ينظر، ص: البرهان **128- 129**.

(2) - الفلج: الفوز

(3) - أي النثر.

(4) - البرهان، ص: **127**.

(5) - البيان العربي: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، (**1958**).

الشاعر لما ذكرناه، فكل من كان خارجا عن هذا الوصف فليس بشاعر؛ وإن أتى بكلام موزون مقفى"[1]. ثم انصرف ابن وهب إلى الحجاج عن الشعر والرد على من يستهين به، فبيَّن فضله وتوقف عند إشادة الرسول – صلى الله عليه وسلم به– محَاجِجا من كرِهِ قول الشعر واستماعه، يقول: "وإنما الشعر كلام موزون، فما جاز في الكلام جاز فيه، وما لم يجزْ في ذلك لم يجزْ فيه"[2]. وبسط ابن وهب من الأدلة ما يكفي للرد على من عارض قول الشعر والاستماع إليه، ومحَّص النصوص النقلية التي يتمسك بها خصوم الشعر، فنبه إلى المراد منها واستشهد بمواقف الصحابة من الشعر وحثهم على تعلمه وتأديب الأبناء به[3].

ويبدو أن ابن وهب في تعريفه للشعر قد ركز على الشعور وعلى الوزن، ونبه إلى أهمية الشعور عند الشاعر، فالوزن — عنده — لا يكفي لقول الشعر، بل ذهب إلى أن الشاعر، إذا لم يأت بما لا يشعر به غيره، فليس مستحقا لاسم الشاعر، وإن كان كلامه موزونا.

ولعل صاحب العمدة قد تأثر بما قاله ابن وهب في شروط الشعر، إذ نجده يقول: " وإنما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره. فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استطراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى من وجه إلى وجه آخر؛ كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير"[4].

لكن ابن رشيق أضاف إلى الشعور شروطا أخرى لا يكون الشعر، عنده، شعرا بدونها، يمكن إجمالها في توليد المعاني واختراعها والزيادة فيها وابتداع الألفاظ، والإيجاز.

(1) - البرهان في وجوه البيان ص: **130**.
(2) - المصدر السابق **130**.
(3) - المصدر السابق: **131-135**.
(4) - العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، دار الجيل، بيروت- لبنان، ص **116**.

وقد اهتم النقاد العرب القدامى بتعريف الشعر وبيان خصائصه ومقوماته الفنية والإيقاعية والتخييلية والأسلوبية. واتضحت تلك الخصائص في كتب النقد عموما، والنقد التطبيقي خصوصا، التي اشتغلت بخصائص الشعر وبالموازنة بين الشعراء أو الدفاع عنهم أو التنبيه على عيوبهم.

ومن المدونات التراثية التي أفادت الباحث العربي في مفهوم الشعر وخصائصه مصنفات الفلاسفة العرب، كابن سينا والفارابي وابن رشد. فقد توقف هؤلاء الفلاسفة عند أهم الخصائص الجوهرية للشعر. يقول ابن سينا: "إن الشعر هو كلام مُخَيَّلٌ مؤلف من أقوالٍ موزونة متساوية، وعند العرب مقفاة. .... وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيَّلٌ. والمخيل هو الكلام الذي تُذعِن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعلُ له انفعالا نفسانيا غير فكري، سواء كان المِقولُ مصدَّقا به أو غير مُصدق"[1]. ويذهب ابن سينا إلى أنه قد تكون "أقاويل منثورة مُخَيلة، وقد تكون أوزان غير مُخَيلة لأنها ساذجة بلا قول. **وإنما يوجد الشعر بأن يجتمع فيه القول المخيلُ والوزن**"[2].

وقد استفاد بلاغيو الغرب الإسلامي من هؤلاء الفلاسفة في حديثهم عن الشعر وخصائصه، فتبوأ "التخييل" في منهاج حازم القرطاجني مكانة متميزة، حتى إنه ليمكن القول: إن التخييل هو جوهر النظرية النقدية عند حازم. وقد انطلق حازم من التراث الفلسفي السابق عليه من خلال أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد. لكنه لم يقف عند حدود ما توصل إليه أولئك الفلاسفة، بل نجح في الرقي بذلك التراث في منهاجه، فهو يجمع في تعريفه للتخييل خلاصة ما توصل إليه شراح أرسطو، وخلاصة تصوره لفن الشعر، كما بدا له من خلال تأمله

(1)- ابن سينا: فن الشعر من كتاب "الشفا"، ضمن كتاب أرسطو طاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن رشد وابن سينا، ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت – لبنان **(1973)**، ص:**161**.
(2)- المصدر السابق، ص**168**.

في مقوماته الفنية، وكأنه يريد تصحيح هذا المفهوم، وتخليصه مما علق به عند بعض النقاد العرب القدامى الذين أغفلوا التخييل وركزوا على الوزن كما هو الحال عند قدامة بن جعفر(1).

فالشعر عند حازم القرطاجني" كلامٌ مُخَيَّلٌ موزون، مختص في كلام العرب بزيادة التقفية إلى ذلك. والتئامه من مقدمات مخيَّلة، صادقة كانت أو كاذبة، لا يشترط فيها – بما هي شعر – غير التخييل"(2). ويقع التخييل في الشعر، عند حازم، في أربعة أنحاء: "من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ، ومن جهة النظم والوزن"(3). والتخييل هو المعتبر في صناعة الشعر "لا كون الأقاويل صادقة أو كاذبة."(4) وبالتخييل والمحاكاة يفارق الشعر " البرهان والجدل والخطابة"(5).

أ- أغراض الشعر

أشار ابن وهب إلى كثرة فنون الشعر، إلا أنه أجملها في أربعة، وهي: "المديح، والهجاء، والحكمة، واللهو، ثم يفرع عن كل صنف من ذلك فنون، فيكون من المديح: المراثي، والافتخار، والشكر، واللطف في المسألة، وغير ذلك مما أشبهه، وقارب معناه معناه؛ ويكون من الهجاء: الذم، والعتب، والاستبطاء، والتأنيب، وما أشبه ذلك وجانسه؛ ويكون من الحكمة: الأمثال، والتزهيد، والمواعظ، وما شاكل ذلك، وكان في نوعه؛ ويكون من اللهو: الغزل، والطرد، وصفة الخمر والمجون، وما أشبه ذلك وقاربه"(6).

ومن المعلوم أن النقاد العرب القدامى قد اهتموا بأغراض الشعر وفنونه، وبتفاوت الشعراء في تلك الأغراض، بل إن الشعراء أنفسهم أدركوا ذلك، فقد اعترف الفرزدق بتفوق

(1)- وقد بينت ذلك بتفصيل في مقال عنوانه: " وسائل التخييل وشروطه بين الفلاسفة المسلمين والسجلماسي في منزعه البديع"، نشر في مجلة سجلماسة العالمة، العدد الرابع، ملف خاص، البلاغة والفلسفة، أوراق في المنزع البديع للسجلماسي، منشورات الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية، **2022**، ص**58**.

(2) - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: **89**.

(3) - المصدر السابق، ص: **89**.

(4) - المصدر السابق **71**

(5) - المصدر السابق **71**

(6) - البرهان: **135**.

جرير عليه في التشبيب، يقول أبو هلال: "إن على صانع الكلام أن يكون قادرا على التصرف في مختلف الفنون، فإنْ كانَ شاعرا تصرف في وجوه الشعر، مدحه، وهجائه، ومراثيه، وصفاته، ومفاخره وغير ذلك من أصنافه"[1].

وقد حكى لنا صاحب العمدة أقوال العلماء في أغراض الشعر، ومنها قول الرماني: "أكثر ما تجري عليه أغراض الشعر خمسة: النسيب، والمدح، والهجاء، والفخر، والوصف، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف"[2]. وأورد أقوالا أخرى تقترب مما جاء عند ابن وهب.[3]

ب- مقومات الشعر وخصائصه:

بعد تعريف فن الشعر وبسط فنونه وأغراضه، توقف ابن وهب عند ما ينبغي للشاعر تعلمه ليكون شاعرا، من عروض ونحو ومعرفة بالأنساب وأيام الناس، ورواية للشعر، يقول: "ويحتاج الشاعر إلى تعلم العروض، ليكون معيارا له على قوله، وميزانا على ظنه؛ والنحو ليصلح به لسانه، ويقيم به إعرابه، والنسب وأيام الناس، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب، فيذكرهما فيمن قصده بمدح أو ذم، وأن يروي الشعر ليعرف مسالك الشعراء ومذاهبهم وتصرفهم فيحتذي منهاجهم، ويسلك سبيلهم، فإذا لم يجتمعْ له هذا فليس ينبغي أن يتعرض لقول الشعر، فإنه ما أقام على الإمساك معذور، فمتى تعرض لما يظهر فيه عيبه وخطؤه كان مذموما"[4].

وأما خصائص الشعر الجيد ومقوماته الفنية فلا تخرج عن بنود عمود الشعر كما تحدث عنها النقاد العرب القدامى بدءا من الجاحظ فالآمدي والقاضي الجرجاني ثم المرزوقي، وإن جاءت بألفاظ أخرى.

(1) - كتاب الصناعتين، ص **432.**
(2) - العمدة، ج **120/1.**
(3) - المصدر السابق ص **121.**
(4) - البرهان، ص: **138.**

يقول ابن وهب: "والذي يسمى به الشعر فاتقا، ويكون إذا اجتمع فيه مُستحسنا راتقا: صحة المقابلة، وحسن النظم، وجزالة اللفظ، واعتدال الوزن، وإصابة التشبيه، وجودة التفصيل، وقلة التكلف، والمشاكلة في المطابقة، وأضداد هذه كلها معيبة تمجها الآذان، وتخرج عن وصف البيان"(1).

ومما ينبغي للشاعر أيضا أن يجتهد فيه، حسب ابن وهب، أن يكون معنى كلِّ بيتٍ ولفظُه متساويين حتى يتم المعنى بتمام اللفظ، "فأما إذا تم المعنى قبل تمام البيت، فالشاعر حينئذ يحتاج إلى حشوٍ البيت بما لا فائدة فيه من اللفظ... وإن تم لفظ البيت قبل أن يتم معناه احتاج إلى أن يُضمِّن البيت الثاني تمام المعنى"(2).

والشاعر الأشعر عنده من يأتي بالمعنى الذي يريده أو المعنيين في بيت واحد. وللشاعر "أن يقتصد في الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم، وله أن يبالغ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال ويضاهيه، وليس المستحسن السرف والكذب والإحالة في شيء من فنون القول إلا في الشعر"(3).

ومما يزيد في حسن الشعر "ويمكن له حلاوة في الصدر: حسن الإنشاد وحلاوة النغمة، وأن يكون الشاعر قد عمد إلى معاني شعره فجعلها فيما يشاكلها من اللفظ فلا يكسو المعاني الجدية ألفاظا هزليةً فيسخفها، ولا يكسو المعاني الهزلية ألفاظا جدية فيستوخمها سامعها، ولكن يعطي كل شيء من ذلك حقه، ويضعه موضعه"(4).

والمتأمل في هذا النص يجده قد جمع بين مقومات أسلوبية وإيقاعية ونظمية. وبعض هذه الخصائص سيؤكد عليه النقاد في عمود الشعر، كجزالة اللفظ وإصابة التشبيه، والطبع وقلة

(1) - المصدر السابق، ص:**139**.
(2) - المصدر السابق، ص:**145 – 146** (بتصرف)
(3) - المصدر السابق، ص: **146**.
(4) - المصدر السابق، ص:**147**.

التكلف، وحسن النظم. والخصائص الأسلوبية الأخرى نجدها عند أنصار عمود الشعر، كصحة المقابلة وجودة التفصيل ومشاكلة اللفظ للمعنى. ولا غرابة في ذلك مادام ابن وهب من النقاد والبلاغيين الأوائل الذين مهدوا للحديث عن عمود الشعر بعد ذلك ليستقر على البنود السبعة المعروفة عند أبي علي المرزوقي[1].

وقد جمع ابن وهب في حديثه عن هذه المقومات بين النظرية والتطبيق، إذ استشهد على كل خاصية بما يدل عليها أو على غيابها[2].

ج- الشاعر ومراعاة المقام:

أضاف ابن وهب مقومات أخرى بلاغية وتداولية ينبغي للشاعر مراعاتها، تتمثل في ضرورة التزام الشاعر بما يليق بالموصوف ومقامه من معنى في أي غرضه سلكه، يقول: "ومما ينبغي للشاعر أن يلزمه فيما يقوله من الشعر ألا يخرج في وصف أحد ممن يرغب إليه أو يرهب منه، أو يهجوه أو يمدحه أو يغازله أو يهازله عن المعنى الذي يليق به ويشاكله، فلا يمدح الكاتب بالشجاعة، ولا الفقيه بالكتابة، ولا الأمير بغير حسن السياسة، ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهن، ولكن يمدح كل أحد بصناعته، وبما فيه من فضيلته، ويهجوه برذيلته، ومذموم خليقته، ويغازل النساء بما يحسن من وصفهن، ومداعبتهن، والشكوى إليهن، فإن في مفارقته هذه السبيل التي نهجناها، وسلوكه غير هذه الطريق وضعا للأشياء في غير مواضعها"[3].

لذلك أضاف توجيهات أخرى إلى الشاعر المتكسب، فيقول: "وينبغي لمن كان قوله للشعر تكسبا لا تأدبا أن يجعل إلى كل سوق ما ينفق فيها، ويخاطب كل مقصود بالشعر على

---

(1) - المرزوقي شرح ديوان الحماسة، ج**1** ص:**9**.
(2) - تنظر الصفحة **140 – 143**. وكذا الصفحات **145 – 146 – 147** من البرهان.
(3) - البرهان، ص:**144**.

مقدار فهمه، فإنه ربما قيل الشعر الجيد فيمن لا يفهمه فلا يحسن موقعه منه، وربما قيل الشعر الداعر لهذه الطبقة فكثرت فائدة قائله لفهمهم إياه"[1].

وهكذا يتضح أن ابن وهب قد تأثر بمحيطه النقدي في بسط مقومات الشعر وخصائصه، وفي ما ينبغي للشاعر مراعاته حسب المقام التخاطبي والغرض. ويظهر أن ابن وهب منشغل بالبعد التعليمي، أكثر من انشغاله بنقد الشعر، فكأنه يعلم المقبلين على قول الشعر كيف يبدعون وكيف يكون الشاعر بليغا مراعيا لشروط المقام التخاطبي، فيخاطب كلا بما يليق بمقامه، حسب الغرض الذي اختاره.

3-4- أجناس النثر عند ابن وهب:

لا تتم البلاغة ولا البيان عند ابن وهب إلا بالنثر وفنونه، لذلك ألفيناه منشغلا بفنون النثر وأنواعه، يبسط القول في كل فن، وفي خصائصه، وكيف يكون صاحبه بليغا مبدعا. وقد استقصى عدة أنواع نثرية، وأجاد في بيان بلاغتها، وأفاد المهتمين بالأدب والإبداع بنصائح وتوجيهات تجعل المهتم بكل فن بارعا فيه، بليغا في أدائه. ولأن المقام لا يتسع لبسط القول في كل تلك الأنواع، وبما قاله ابن وهب في كل نوع فإني سأقتصر على فن الخطابة.

توقف ابن وهب عند الجنس الثاني من أجناس العبارة، وهو النثر فبين أقسامه وأنواعه، وهي عنده:

- الخطابة:
- الترسل؛
- الاحتجاج؛
- الحديث.

[1] - البرهان، ص:**149**.

يقول: "فأما المنثور فليس يخلو من أن يكون خطابة، أو ترسلا، أو احتجاجا، أو حديثا، ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يستعمل فيه"(1).

ثم حدد لكل نوع مجاله ووظائفه وموضوعه، يقول في الخطابة: "فالخُطب تستعمل في إصلاح ذات البين، وإطفاء نار الحرب، وحمالة الدماء، والتشييد للملك، والتأكيد للعهد، وفي عقد الأملاك، وفي الدعاء إلى الله – عز وجل- وفي الإشادة بالمناقب، ولكل ما أريد ذكره ونشره وشهرته في الناس."(2)

وأما الترسل فقد يكون في أغراض مما سبق في الخطابة "وفي الاحتجاج على من زاغ من أهل الأطراف، وذكر الفتوح، وفي الاعتذارات والمعاتبات، وغير ذلك مما يجري في الرسائل والمكاتبات"(3).

أ- بلاغة الخطابة عند ابن وهب:

لم يكتف ابن وهب بذكر أنواع النثر وأغراضها، بل توقف عند بلاغة كل نوع، ونبه إلى ما تختص به الخطابة عن باقي الأنواع، يقول في الخطابة: "والبلاغة في الجميع واحدة، والعيُّ فيه قريب من قريب، إلا أن الخطابةَ لما كانتْ مسموعة من قائلها، ومأخوذة من لفظ مؤلفها، وكان الناس جميعا يرمقونه ويتصفحون وجهه، كان الخطأ فيها غير مأمون، والحصر عند القيام بها مخوفا محذورا"(4).

ويقول في الرسالة: " فأما الرسائل فالإنسان في فسحة من تمكينها، وتكرر النظر فيها، وإصلاح خلل إن وقع في شيء منها، ثم هي نافذة على يد الرسول، أو في طي الكتاب، فقد كفى صاحبها المقام الذي ذكرناه، والخطر الذي وصفناه"(5).

(1) - البرهان 150.
(2) - البرهان 150.
(3) - البرهان 150.
(4) - البرهان 150.
(5) - البرهان 151.

ب- بين الخطابة والترسل:

بناء على ما سبق، جعل ابن وهب الخطيب ذا فضل على المترسل إذا ساواه في البلاغة، يقول: "فلهذا صار الخطيب إذا ساوى المترسل في البلاغة كان له الفضل عليه، كما كان الفضل للشاعر إذا ساوى المتكلم في تجريد المعاني، وبلاغة اللسان"[1].

وأما عن خصائص الخطابة والترسل، فكل ما كان حسنا في الشعر، حسب ابن وهب، فهو حسن في الخطابة والترسل، وكل ما هو قبيح في الشعر، فهو كذلك قبيح في هذين الفنين النثريين. غير أن للخطابة والترسل أشياء تخصهما.

ج- خصائص الخطابة:

ركز ابن وهب في حديثه عن خصائص الخطابة على المقومات الأسلوبية والتداولية المرتبطة بالمقام وظروفه وبالمخاطبين وأنواعهم وطبقاتهم. فمن أوصف الخطابة، عنده، أن "تُفتتح بالتحميد والتمجيد، وتوشح بالقرآن وبالسائر من الأمثال، فإن ذلك مما يزين الخطب عند مستمعيها وتعظم به الفائدة فيها... وأن يكون الخطيب أو المترسل عارفا بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين له، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السُّوقة، بلْ يُعْطى كل قوم من القولِ بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فقد قيل: "لكل مقام مقال""[2].

ثم استمر في بسط القول في مواطن الإيجاز ومواطن الاطناب، ومتى ينبغي للخطيب أن يوجز ومتى ينبغي له أن يسترسل، وكيف يراعي أحوال المخاطبين، فإذا "رأى من القوم إقبالا عليه، وإنصاتا لقوله فأحب أن يزيدهم زادهم على مقدار احتمالهم ونشاطهم، وإذا تبين منهم إعراضا عنه وتثاقلا عن استماع قوله خفف عنهم، فقد قيل: من لم ينشط لكلامك فارفع عنه

---

(1) - البرهان، ص: **151**.

(2) - المصدر السابق، ص: **153**.

مئونة الاستماع منك. وليس يكون الخطيب موصوفا بالبلاغة ولا منعوتا بالخطابة إلا بوضع هذه الأشياء موضعها، وأن يكون على الإيجاز – إذا شرع فيه – قادرا، وبالإطالة – إذا احتاج إليها – ماهرا"[1].

وقد استشهد بنماذج من موجز الخطب والرسائل والتوقيعات مما توفر فيها الإيجاز والاختصار مع أداء الغرض والمراد[2].

ومن أوصاف الخطيب التي يكون بها سديدا، ومن العيب معها بعيدا، "أن يكون في جميع ألفاظه ومعانيه جاريا على سجيته، غير مستكره لطبيعته، ولا متكلف ما ليس في وسعه".

ثم استمر في ذكر خصائص الخطابة مركزا على ما يحقق أغراضها التواصلية، وفي مقدمتها مخاطبة المستمع بما يفهمه، يقول: "ولا يظن أن البلاغة إنما هي الإغراب في اللفظ، والتعمق في المعنى، فإن أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتُقَّا؛ فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السامع إلى تفسير له بعد ألا يكون كلاما ساقطا، ولا للفظ العامة مشْبِها، ولذلك قال بعضهم في البلاغة: هي أن يتساوى فيها اللفظ والمعنى، فلا يكون اللفظ أسبق إلى القلب من المعنى، ولا المعنى أسبق إلى القلب من اللفظ "[3].

ومن أوصاف الخطابة عند ابن وهب السجع في موضعه، وعند سماحة القول به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه، "فأما أن يلزمه الإنسان في جميع قوله ورسائله وخطبه ومناقلاته فذلك جهل من فاعله، وعيٌّ من قائله"[4].

(1) - المصدر السابق، ص: 153- 154.
(2) - المصدر السابق، ص: 155 وما بعدها.
(3) - البرهان، ص: 162 - 163
(4) - المصدر السابق، ص: 165.

ويزيد في حسن الخطبة وجلالة موقعها، جهارة الصوت، فإنه من أحد أوصاف الخطباء[1]. وقد نبه ابن وهب الخطيب إلى مراعاة المخاطبين وحاجتهم إلى الاسترسال في القول أو اختصاره، وأنه لا ينبغي له التوقف والناس يطمعون في المزيد[2]. ومن أوصاف الخطيب، عنده، التعبير عن الأمر بالكلام المناسب لحجمه وقيمته، يقول: "وينبغي للخطيب ألا يستعمل في الأمر الكبير الكلام الفطير الذي لم يخمره التدبر والتفكير"[3]. وينبغي للخطيب كذلك أن يكون لسانه سليما من العيوب التي تشين الألفاظ، "فلا يكون ألثع، ولا فأفأ، ولا تمتاما، ولا ذا رنة، ولا ذا حبْسة، ولا ذا لفف، فإن ذلك أجمع مما يذهب بهاء الكلام، ويهجن البلاغة وينتقص حلاوة النطق"[4].

خاتمة

تنوعت أنساق البيان عند ابن وهب وتعددت، وكان بعضها عنده أشرف من بعض، وبعضها يؤدي إلى البعض الآخر. واقتضى تحليله لهذه الأنواع من البيان معالجة مباحث مهمة في الأدب والبلاغة والنقد واللغة والصرف والإملاء. فجاء كتابه "البرهان في وجوه البيان" غنيا ونافعا. وكان البعد التواصلي والتعليمي فيه حاضرا بقوة. ففي البيان بالخط مباحث إملائية جديرة بالاهتمام، يحتاج إليها الطالب والمتعلم أيما حاجة، وفي مباحث البلاغة مسائل جديرة بالبحث، كان فيها ابن وهب حريصا على تبسيط المعرفة البلاغية. ونسجل تميزا عنده ابن وهب في تعريف الخبر والطلب وفي ذكر أنواعهما وأغراضهما، فقد قارب ذلك بطريقة تعليمية تمكن الطالب والمتعلم من فهم المراد بيسر وسهولة. لذلك يمكن اعتبار كتاب "البرهان في وجوه البيان" مرجعا في النقل الديداكتيكي للمعرفة البلاغية المتعلقة بالخبر والإنشاء.

(1) - المصدر السابق، ص: 167.
(2) - المصدر السابق، ص: 168 .
(3) - المصدر السابق، ص: 170.
(4) - المصدر السابق، ص: 171.

وقد استفاد ابن وهب مما تراكم في عصره من ثقافة دينية وفلسفية ومنطقية وبلاغية، فأعاد صياغة بيان الجاحظ صياغة أكثر تنظيما وترتيبا، وأكثر وضوحا للقارئ المستعجل، الذي لا يملك القدرة على تتبع بيان الجاحظ.

وقد زخر كتاب البرهان بمباحث مهمة في البلاغة والكتابة والشعر والخطابة والجدل وفي فنون الأدب، تناولها ابن وهب من زوايا تواصلية وحجاجية وأجناسية وبلاغية ونقدية، مما جعل كتابه جامعا بين بلاغة الشعر وبلاغة النثر، وبين مباحث التخييل ومباحث الحجاج والتواصل والتداول، فكان كتابا في بلاغة الخطاب.

لقد وسع ابن وهب مفهوم البلاغة ليشمل معظم فنون الأدب، فكان بحق كتابا في البلاغة الموسعة.

ومن جهة أخرى، فقد جاءت مباحث البلاغة عند ابن وهب جنبا إلى جنب، فأساليب علم البيان تأتي عنده إلى جوار أساليب علم المعاني، مما يدل على أن علوم البلاغة في عصره كانت ما تزال مجتمعة.

المصادر والمراجع

- ابن المعتز أبو العباس عبد الله: كتاب البديع، شرحه وحققه عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى **1433**هـ \ **2012**م.
- ابن طباطبا محمد أحمد: عيار الشعر، شرح وتحقيق عباس عبد الستار، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ط**1/1402**هـ،**1982**م.
- ابن رشيق أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط**1/1988**،**1408**م.
- ابن سينا: فن الشعر من كتاب "الشفا"، ضمن كتاب أرسطو طاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن رشد وابن سينا، ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت – لبنان (**1973**).

- ابن وهب أبو الحسين اسحاق: البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق د. حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة.
- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى (**1371**هـ،**1952**م).
- بدوي طبانة:
- البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، مطبعة الرسالة، ط**2** (**1377** هـ -**1958**م).
- معجم البلاغة العربية، دار ابن حزم، بيروت، ط**4** (**1408**هـ -**1977**م)،
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، ط**1**، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع (**2010**).
- الجرجاني عبد القاهر:
- دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، الطبعة الثالثة (**1413** هـ، **1992**م).
- أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق للدكتورين محمد الاسكندراني ومحمد بمسعود، دار الكتاب العربي، ط **1418/2**هـ، **1998**م.
- القرطاجني أبو الحسن حازم "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الثالثة (**1986**).
- السكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**1407/2**هـ،**1987**م.
- العمري محمد:
- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق – المغرب، (يناير **2005**)؛
- البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، لبنان (**1999**
- في بلاغة الخطاب الإقناعي، إفريقيا الشرق — المغرب، إفريقيا الشرق — المغرب، ط**2** (**2002**)؛
- الغازي علال: مناهج النقد الأدبي بالمغرب، خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط،(**1999**).

- شبيل عبد العزيز: نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري: جدلية الحضور والغياب، دار محمد علي الحامي، ط**1** سبتمبر (**2001**).
- قدامة أبو الفرج بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق وتعليق الدكتور عبد المنعم خفاجي دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (دون تاريخ).

المقالات:

- "البلاغة ومقولة الجنس الأدبي"، محمد مشبال، مقال نشر في مجلة عالم الفكر، المجلد**30**، العدد **1**، (يوليوز – سبتبر **2001**)،
- "في مسألة النوع الأدبي"، مصطفى الغرافي، مقال نشر في مجلة عالم الفكر، المجلد **42**، العدد **1** (يوليوز – سبتمبر **2013**)،
- "الدرس البلاغي بالتعليم الثانوي التأهيلي وإشكالات النقل الديداكتيكي"، لخلافة كريم، مقال نشر في مجلة مسالك التربية والتكوين، المجلد **3** العدد**2** (**2020**).
- " وسائل التخييل وشروطه بين الفلاسفة المسلمين والسجلماسي في منزعه البديع"، لخلافة كريم، مجلة سجلماسة العالمة، العدد الرابع، ملف خاص، البلاغة والفلسفة، أوراق في المنزع البديع للسجلماسي، منشورات الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية، **2022**.

تطور النسق البلاغي اللفظي
من الجزئي إلى الكلي

د. محمد أيت حمو
جامعة مولاي إسماعيل/ مكناس

مقدمة

تطور النسق البلاغي اللفظي تطورا تاريخيا يستجيب للظروف التي تأثرت بها البلاغة العربية في سياقات معرفية مختلفة، جعلت فعل التأليف البلاغي العربي ينتقل من البحث في القضايا البلاغية الجزئية، إلى التأليف في الأنساق البلاغية الكلية التي تعد نتيجة للمجهودات السابقة، وثمرة أدى إليها النسق البلاغي الجزئي. فما المقصود بالنسق البلاغي الجزئي؟ وما هي أهم مراحله؟ وكيف تطور هذا النسق من الجزئي إلى الكلي؟ وما هي مسوغات البحث

في الأنساق الكلية لدى بعض البلاغين؟ وأين تتجلى هذه الأنساق الكلية في البحث البلاغي العربي؟

1- تطور الأنساق الجزئية

إن الحديث عن الأنساق[1] في البلاغة العربية هو حديث يمتد من الفترة التي عرف فيها العرب التدوين والكتابة، ولا يهتم بالمرحلة التاريخية التي سبقت مرحلة التدوين، حيث عرف العرب في العصرين: الجاهلي والإسلامي، نوعا من الممارسة البلاغية باعتبارها أداة تستعمل للموازنة بين القصائد وتحديد الفحل من الشعراء، وغير ذلك من القضايا التي انشغل بها العرب أيام الجاهلية والإسلام. فهذا المأثور من البلاغة والنقد الذي كان قبل بداية التأليف يعتبر "ما قبل النظرية، أو النقد غير المنهجي"[2]، وهو مجال نقدي بلاغي لا يعنينا في هذه الدراسة[3] لكونه يعبر عن البيئة العربية البلاغية الفطرية.

بعد نزول القرآن الكريم الذي تحدى فصحاء العرب، ودخول الثقافة العربية في بيئة معرفية جديدة اختلطت فيها الألسن، صار الحديث عن البلاغة حديثا يتخذ من كتاب الله تعالى مداره الأساس، إذ لم تعد السليقة اللغوية قائمة، فكان البحث البلاغي في بداية التدوين يتجه نحو الجزئيات بحثا عن الأساليب القرآنية البلاغية التي يتجلى فيها الإعجاز البياني، فألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت **210**هـ) كتاب (مجاز القرآن)[4] الذي تتبع فيه الأساليب المجازية/الغريبة الواردة في القرآن الكريم، وهي أساليب غير خاضعة للنسق اللغوي القائم

(1) انظر مفهوم النسق في الاستعمال الأدبي واللساني: أحمد بوحسن، **"**مفهوم النسق**"**، ضمن كتاب: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم **87**، ص **69** وما بعدها.

(2) العمري محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، **2005**، ص **65**.

(3) حديثنا يشمل الفترات التي عرف فيها الدرس البلاغي التأليف والبحث، أما البلاغة في العصر الإسلامي وما قبله فليس للحديث عنه سبيل في هذه الدراسة.

(4) هذا الكتاب ألفه صاحبه قاصدا به التفسير، ولذلك يعده المفسرون كتابا في التفسير، ويعتبره بعض مؤرخي البلاغة أول ما ألف في البلاغة العربية، ويرى اللغويون أنه كتاب لغة، ومردّ هذا الأمر إلى تداخل موضوعات العلوم في البداية، وعدم وجود فواصل واضحة ومحددة، ويرتبط إشكال تصنيفه أيضا بثقافة المؤلف الموسوعية التي تنعكس على موضوعات الكتاب.

ولقواعده، ولذلك جاءت عبارة عنوان الكتاب (مجاز) للدلالة على غير المألوف في الاستعمال اللغوي العربي. قال مروان بن عبد الملك: "سألت أبا حاتم عن **غريب** القرآن لأبي عبيدة الذي يقال له: **المجاز**"(1)، وهذه القضية ستأخذ حظا وافرا من الاهتمام في الدراسات البلاغية، نظرا لوجود أسلوب المجاز في لغة القرآن خاصة، وفي لغة العرب عامة، فصارت قضية المجاز باعتبارها قضية دينية ولغوية أحد أبرز مباحث البلاغة العربية في القرون الهجرية الأولى.

بعد كتاب أبي عبيدة، ومصنف (معاني القرآن) للفرّاء (ت**207**هـ)، استمر الاهتمام في التأليف البلاغي وفق أربعة أنماط من الأنساق الجزئية المتداخلة من حيث الزمن، إذ لا يمكن تحديد فاصل زمني يعزل كل نمط عن الذي يليه، وهذه المراحل تمثل النسق الجزئي على مستوى المادة والمصطلح والمنهج والشاهد والمثال والقاعدة والمفهوم. وإليك بيان كل نمط من الأنساق الجزئية التي تطورت.

1-1 النسق البنائي

يُعنى هذا النسق بتجميع "بعض المادة البلاغية وتصنيفها"(2) وفق موضوعات تشكل مادتها بابا من أبواب الكتاب، أو تجميع أمثلة ظاهرة بلاغية من خلال تتبع صورها في القرآن الكريم، ويكون هذا التجميع أحيانا لآراء البلاغيين السابقين، فلا يخرج عمل هذه المرحلة عموما عن مهمة جمع المادة البلاغية وتبويبها.

ويعتبر هذا العمل بداية الانطلاق على مستوى المصطلح البلاغي العربي الذي لم يكن واضح المعالم؛ أي لم يعرف التأليف البلاغي في هذه المرحلة التحديد والتقعيد وغير ذلك مما سيطرأ عليه لاحقا، فكان أبرز ما تميز به المصطلح في هذه المرحلة، هو وجوده في بيئة غير

---

(1) الزبيدي أبو بكر محمد الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، **1984**، ص **176**.

(2) علي عشري زايد، البلاغة العربية تاريخها مصادرها مناهجها، مكتبة الآداب، القاهرة، ط **7**، **1430**هـ/ **2009**م، ص **110**.

بلاغية، فقد ظل يعيش فترة زمنية تحت كنف العلوم العربية والإسلامية، وعلى رأسها علم التفسير.

وإذا كان علم التفسير يُعْنى بدراسة القرآن الكريم من خلال تفسير معانيه والكشف عن مقاصده، والوقوف عند لغته وبيانه الذي يعد مستوى من مستويات التفسير، ولكونه يبحث أيضا في قضية الإعجاز التي تعتبر مدار البحث البلاغي، فإن المفسرين استعملوا عددا من المصطلحات البلاغية التي ستتطور بعد تقدم الدراسات البلاغية.

ومن هنا، يمكن الحديث عن مجموعة من المؤلفات التي تنتمي إلى هذا النمط الذي "تتلاحم أطرافه وتتعارف مصطلحاته"[(1)]، مثل كتاب (رسائل الإعجاز الثلاثة للرماني والخطابي والجرجاني)، و(الكشاف) للزمخشري (ت**538**هـ)، و(معاني القرآن) للفراء، وكتاب (تلخيص البيان في مجازات القرآن) للشريف الرضي (ت**406**هـ)، فهذه المؤلفات وغيرها[(2)] تصنف في مجال الدراسات القرآنية والبلاغية في الآن نفسه.

ومن العلوم التي نشأ النسق البلاغي الجزئي البنائي الأول في كنفها، العلوم الأدبية، وهي تشمل كل العلوم التي تهتم بالنص الأدبي دراسة وتحليلا وتأريخا، كتاريخ الأدب والنقد الأدبي، فهذه العلوم تتميز بخصائص قابلة لاحتضان الدرس البلاغي، لكن تأثيرها كان متأخرا عن الدراسات القرآنية، ويرجع السبب في ذلك إلى الدور البارز للعامل الديني، والسعي نحو تحصين القرآن الكريم من كل ما يهدد سلامته، والحفاظ على نظافة اللغة العربية من تلوث اللحن بعد تعايش مختلف الأجناس تحت ظل الدولة الإسلامية.

---

(1) العمري محمد، **"المجاز في حوار المركز والهامش"**، ضمن كتاب: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم **87**، ص **69**.

(2) ابن ناقيا البغدادي، الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق **1991**. انظر أيضا: ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت).

وظهرت مع العلوم الأدبية مصطلحات بلاغية كثيرة لم تكن موجودة من قبلُ، فقد حوى كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ (ت**255**هـ) عددا من المصطلحات البلاغية الجديدة من حيث الظهور أو من حيث المفهوم؛ إلا أن هذا الكتاب لا يعكس نظرية بلاغية قائمة بذاتها، لكنه يتضمن أفكارا بلاغية شكلت بذورا نمت مع البلاغيين الذين أعقبوا الجاحظ.

إن كُتب الجاحظ وغيرها من الكتب المصنفة في المجال الأدبي النقدي صَحِبت البلاغة في مختلف أطوارها، فكانت القضايا النقدية والأدبية التي عالجتها تلك المصنفات تقوم في مجملها على مباحث بلاغية أذكتها الصراعات الأدبية والخصومات النقدية التي كانت بين الشعراء النقاد، فكانت بعض القضايا المثارة لها تأثير كبير على التأليف البلاغي؛ منها ظهور المحدثين في العصر العباسي الذين ادّعوا ابتكار البديع، مقابل أنصار عمود الشعر الذين التزموا التقاليد الفنية للقصيدة العربية القديمة. فهذه القضية دفعت ابن المعتز إلى التفكير في تأليف كتابه (البديع)، فكان طريقا نحو استقلال البلاغة في مؤلفات خاصة.

وإلى جانب العلوم الأدبية والنقدية كانت للعلوم اللغوية أهمية لا تقل عن سابقتها من الدوائر المعرفية، فقد اهتم اللغويون بمسألة التقعيد والبحث عن الشواهد لبناء القواعد، واهتموا أيضا بالجوانب الأسلوبية وبصياغة الجملة وكيفية أدائها ومراعاتها للمقام، فصارت ملاحظات اللغويين مصدرا من المصادر التي عاد إليها البلاغيون في القرون الموالية، فتجدهم يستشهدون بكلام سيبويه (ت**108هـ**)، والأصمعي(ت**216هـ**)، وابن فارس(ت**395هـ**)، وغيرهم من علماء اللغة الذين شكلت ملاحظاتهم مرجعا لا يستغنى عنه في مجال البحث البلاغي. ولذلك "نستطيع أن نعيد العتاد الذي بني به علم المعاني إلى جهد هؤلاء اللغويين، كما نجد عندهم أغلب أسماء صور علم البيان وأمثلته"(1)، ولعل (مجاز القرآن) لأبي عبيدة أبرز هذه المؤلفات التي استخدمت بعض المصطلحات اللغوية "التي تَحَدَّدَ لها فيما بعد مدلول بلاغي علمي"(2)،

(1) العمري محمد، البلاغة الجديدة، ص **21**.
(2) عشري علي زايد، البلاغة العربية تاريخها مصادرها مناهجها، ص **23**.

واكتشف أبو عبيدة أيضا "بعض الفنون والأساليب البلاغية التي جاء علماء البلاغة فيما بعد فوضعوا لها المصطلحات"[(1)]. ويأتي في قائمتها مصطلح (المجاز) الذي، أشرت سابقا إلى أن مدلوله، لم يكن يستعمل مقابل الحقيقة، كما ساد لدى البلاغيين بعد أبي عبيدة، بل كان يقصد به ذاك التعبير الذي ورد في القرآن بمختلف الصيغ والطرق الخارجة عن المألوف في الاستعمال اللغوي.

واستمر هذا التأثير إلى أن قامت البلاغة على ركائز لغوية محضة تمثل فيها صناعة النحو محورا بارزا، وخاصة مع عبد القاهر الجرجاني (ت**471**هـ) الذي أرسى قواعد البلاغة، واشتهر بنظرية النظم التي تقوم على مراعاة معاني النحو، إذ "ليس النظم شيئا إلا توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم"[(2)].

وتميز هذا النمط من الأنساق الجزئية على مستوى المصطلح بنوع من الاضطراب، فمصطلح (بلاغة) مثلا، كثيرا ما ورد مفهومه متنوعا ومتعددا في المؤلفات والكتب البلاغية، وأحيانا يكون هذا التعدد على مستوى الكتاب الواحد أيضا، وكثيرا ما ارتبط استعماله بالمعنى اللغوي والاستعمال الجمهوري، كما تداخل مدلوله أيضا مع غيره من المصطلحات المجاورة له، كالبديع والبيان والفصاحة. وكانت البلاغة –قبل أن تصير مفهومها دالا على علم قائم بذاته– جزءا من البيان عند الجاحظ مثلا، بينما يرى بعض البلاغيين أن "الفَصَاحة أعمُّ من البَلَاغة؛ لأنَّ الفَصَاحة تكون صِفةً للكلمة والكلام، يقال: كلمة فَصِيحة، وكلام فَصِيح. والبَلَاغة لا يُوصف بها إلَّا الكلام"[(3)]. فهذا الخلط في المصطلح، هو الذي أشار إليه بعض القدامى حين تحدثوا عن تطور بعض المصطلحات البلاغية، قال صاحب (تحرير التحبير): "وإذا وصلت إلى

(1) عشري علي زايد، البلاغة العربية، ص **23**.

(2) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بمصر، دار المدني بجدة، ط **03**، **1413**هـ/**1992**م، ص **525**.

(3) الحموي ابن حجة، ثمرات الأوراق، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط **1426**هـ/**2005**م، ص **274**.

بديع ابن منقذ وصلت إلى الخبط والفساد العظيم، والجمع من أشتات الخطإ وأنواعه من التوارد والتداخل"[1]. هكذا أحسّ المصنف بمسؤولية تنقية أرض البلاغة من الشوائب التي عكرت صفو اصطلاحاتها ومفاهيمها، فسعى إلى تحقيق غايته وفق منهج وصفه بقوله: "ودققت النظر حسب طاقتي، فتحرست من التوارد، وتجنبت التداخل، ونقحت ما يجب تنقيحه، وصححت ما قدرت على تصحيحه، ووضعت كل شاهد في موضعه، وربما أبقيت اسم الباب وغيّرت مسماه إذا رأيت اسمه لا يدل على معناه"[2]. يُفهم من هذا الكلام أن المجهود الذي بذله العلماء الأوائل لم يذهب سُدًى، وإنما ظل مرجعا يعتمد عليه البلاغيون الذين حاولوا إعطاء تحديد علمي للمصطلح من خلال النظر في الأمثلة التي أوردها الأوائل، ومراعاة سياق استعماله، فضلا عن اقتراحاتهم. ومن هنا، برزت معالم النسق الثاني من الأنساق الجزئية، وهو نمط يشكل مرحلة التأسيس التي سينتقل فيها النسق البلاغي الجزئي من الانتشار في مباحث الكتاب الواحد إلى النسق الجزئي الموحد داخل المصنف الواحد.

1-2 النسق الموحد

يشكل النسق الجزئي الثاني الذي دعوناه: النسق الموحد، مرحلة تكامل البلاغة مع غيرها من العلوم، حيث عرف النسق البلاغي الموحد تطورا ملحوظا مقارنة مع المرحلة السابقة، فقد بدأت معالمه وحدوده تبرز بشكل واضح، ولم يعد هناك مجال للملاحظات والأفكار المبعثرة، بل صارت فصول البلاغة وأبوابها محددة داخل الكتاب الواحد الذي يجمع بين البلاغة وغيرها من العلوم، ولم تعد مباحث البلاغة كيانا يعيش عالة على غيره من العلوم الشرعية واللغوية أو الأدبية، بل أصبحت ندا لها تضاهي المباحث الأخرى، وتحجز لنفسها مساحة معينة داخل الكتاب الواحد، وهي مساحة تسمح له ببنية تتسع لموضوع من موضوعاتها.

---

(1) ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: حنفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د ت) ص **91**.

(2) ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير، ص **91**، **92**.

يمكن اعتبار هذا النسق ثمرة الجدال الفكري الكلامي الذي ظهر في الثقافة الإسلامية -بداية- بين الفرق الإسلامية نفسها، قبل أن يصير بين المسلمين وغيرهم، حيث كُتبت في هذا السياق بعض المؤلفات التي تجنست بالبلاغة وبعلم الكلام أيضا؛ مثل كتاب (النكت في إعجاز القرآن) لأبي الحسن الرماني (ت**384**هـ) الذي درس فيه قضية الإعجاز القرآني، وهي قضية كلامية بلاغية.

ويعتبر كتاب (تأويل مشكل القرآن)[1] لابن قتيبة (ت**276**هـ) من النماذج التي تنتمي إلى هذا النسق، إذ يحوي المؤلف مجموعة من الأبواب التي تتحدث عن بعض الظواهر البلاغية، (كالتشبيه والاستعارة)، مقابل أبواب أخرى تتناول الحديث عن قضايا مرتبطة بعلوم أخرى، مثل (باب الرّد عليهم في وجوه القراءات)، و(باب تأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها استحالة وفساد النظم). ومن نماذج هذا النسق بالمغرب، كتاب (بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد)[2] للقاضي عياض اليحصبي السبتي (ت**544هـ**) الذي خصص للقضايا البلاغية مبحثا مستقلا في كتابه تحت عنوان (بيان)[3]، ودرس فيه "من الكلام الفصيح الألفاظ، الصحيح الأغراض، البليغ العبارة، البديع الكناية والإشارة، الرفيع التشبيه والاستعارة"[4].

تميل مؤلفات النسق البلاغي الموحد إلى الاعتماد "على الذوق الخالص في التأليف البلاغي، وتتسم الأحكام الصادرة في إطاره بالعاطفية والعموم والافتقار إلى التبرير العلمي"[5]، ولم تتخذ مرجعا أو إطارا نظريا يوجه هذا النسق رغم تناوله لقضايا ذات صلة بعلم الكلام، فقد اكتفت بما توصلت إليه الأبحاث البلاغية السابقة من ملاحظات جزئية قائمة على

(1) ابن قتيبة أبو محمد، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط**2**، **1393**هـ/**1973**م.
(2) القاضي عياض اليحصبي السبتي، بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **1395**هـ/**1975**م.
(3) القاضي عياض، بغية الرائد، ص **186**.
(4) القاضي عياض، بغية الرائد، ص **186**.
(5) علي عشري زايد، البلاغة العربية تاريخها مصادرها مناهجها، ص **110**.

الذوق. والملاحظ أن هذا النسق من الكتابة البلاغية ممتد من حيث الزمن، حيث ابتدأ في القرن الثالث الهجري وانتهى في القرن السادس، مما يجعل هذا النسق متداخلا مع النسق الثالث الذي صار فيه الدرس البلاغي مستقلا في مصنفات خالصة لا تتداخل فيه العلوم الأخرى.

1-3- النسق المستقل

تميز النسق البلاغي الجزئي المستقل بالاستقرار على مستوى التأليف، فقد بدأت بوادره الأولى مع كتاب (البديع) لابن المعتز، وأعقبته مؤلفات كثيرة مصنفة في موضوع البلاغة، وهي مؤلفات مستقرة مكتملة الأركان، وقد تَمَّ ذلك في فترات تتقاطع مع المراحل السابقة على مستوى التأليف، فلم يكن هناك مسار تاريخي يحدد بدقة تنامي هذا التطور إلى أن جاء عبد القاهر فألف كتابيه: (الدلائل) و(الأسرار)، ويعتبر عمله ذاك نهاية النسقين الجزئيين الأوليين، فلم يعد أمام التأليف البلاغي مجال لتعدد الموضوعات أو الأفكار والملاحظات المبعثرة في الكتاب الواحد الذي يمزج بين علوم شتى، عدا ما كُتب بالمغرب في القرن السادس. ولذلك تميزت هذه المرحلة من مراحل تطور النسق الجزئي الموحد بالمزج بين القاعدة والذوق، والمزاوجة "بين النظرية والتطبيق في صورة لا يطغى فيها أحدهما على الآخر طغيانا بيِّنًا"[1]، وتنتمي أغلب الكتب البلاغية التي جاءت بعد الجرجاني إلى هذا النسق.

كادت أن تنتهي مرحلة الأنساق الجزئية على يد ابن أبي الإصبع المصري، حسب رأي محمد العمري، الذي سمى مرحلة النسق الجزئي بمرحلة الجمع والتعريف[2]، ليبدأ التأليف وفق النسق الكلي الذي أسماه العمري بمرحلة التصنيف والتجنيس، وأطلق على المرحلة التي جاءت بعد (مفتاح العلوم) مرحلة النظم والشرح.

---

(1) علي عشري زايد، البلاغة العربية تاريخها مصادرها مناهجها، ص **110**.
(2) انظر: العمري محمد، البلاغة الجديدة، ص **62**.

2- النسق الكلي

يتميز النسق الكلي[1] في التأليف البلاغي العربي بمجموعة من الخصائص التي يفتقدها النسق الجزئي، ومردّ ذلك إلى التطور الطبيعي للعلوم العربية الإسلامية ولعملية التأليف البلاغي خاصة، فقد أدت المسيرة التاريخية الطويلة للتأليف البلاغي "إلى أمرين: الحاجة إلى البنية أو التجنيس، ثم الحاجة إلى النظم والشرح"[2]، فالنتيجة الثانية ظهرت بعد السكاكي، أما الحاجة إلى البنية أو التجنيس فقد عرفت سبيلها بعد تطور الدراسات الفلسفية والمنطقية وإدخالها إلى مجال البلاغة العربية، حيث استعملت آليات منطقية جديدة، وأدوات إجرائية وافدة، ونظريات استمدت مقوماتها من نتائج القراءة العربية الإسلامية للفلسفة اليونانية، فصار، بفضلها، الدرس البلاغي مختلفا عما عهده في السابق على مستوى البحث والتأليف، وتميز بمجموعة من الخصائص التي يمكن إجمالها في ما يلي:

2-1- وضوح المنهج

تميز التأليف البلاغي المتأثر بالفلسفة والمنطق بالوضوح على مستوى المنهج، فقد استعان البلاغيون ذوو الاتجاه الفلسفي بالآليات المنطقية والقواعد الرياضية في تأليفهم، "فجاءت مناهجهم في البحث على درجة عالية من الوضوح والتنظيم والدقة"[3]. وهذا ما جعل بعض الدارسين يصفون مناهج بعض المصنفات البلاغية ذات النزعة الفلسفية بأوصاف تؤكد هذا الأمر. يقول، مثلا، محقق كتاب (الروض) عن منهج ابن البناء في التأليف: "يتبع المؤلف في الكتاب منهجا يكاد يكون مطردا في سائر الفصول والأبواب منذ البداية إلى الختام. وهو منهج

(1) ينظر حازم القرطاجني إلى النسق الجزئي نظرة ازدراء مقابل تبجيله للنسق الكلي، ويظهر ذلك في قوله: "فينبغي لمن طمحت به همّته إلى مرقاة البلاغة المعضودة بالأصول المنطقية والحكميّة ولم تسفف به إلى حضيض الصناعات اللسانية الجزئية". القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط **02**، **1981**، ص **231**.

(2) العمري محمد، البلاغة الجديدة، ص **61**.

(3) صديقي علي، النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية، عالم الكتب الحديث، **2020**، ص **57**.

واضح دقيق لا تسوده فوضى التأليف التي تسود بعض المؤلفات القديمة"[1]. ويصف أيضا محقق كتاب (المنزع) منهج مؤلفه بأنه "منهج علمي أكثر تحديدا وفهما للنظريات الأرسطية في النقد والبلاغة من سابقيه ومن لاحقيه"[2]. فالنموذجان المشار إليهما، على سبيل التمثيل لا الحصر، أرادا أن يكون درسُهما البلاغي متميّزًا بصفة العلمية والتنظيم، وعَلِما أن ذلك لا يتحقق إلاّ باتباع منهجٍ في التأليف يقوم على الترتيب والتبويب المنطقي المناسب لهذه الغاية، وكان المؤلفان أيضا على علمٍ بالافتقار المنهجي في كثير من المؤلفات البلاغية التي خَلت من الترتيب الجيّد للمباحث، والتبويب المتوازن للموضوعات، ولذلك سعيا إلى البحث عن عناصر التجديد التي يمكن إضافتها، وجعلها ميزة على مستوى التأليف، فوجدا مجال المنهج لم يهتم به كثير ممّن سبقهم، ومادام هذا المجال في حاجة إلى البحث، فإن المؤلفين قرّرا التأليف في البلاغة العربية مع استثمار مجموعة من الآليات التي تضمن حسن توزيع المادة البيانية وترتيبها في مقولات تجمع مصطلحات الصناعة البديعية. ولم يكن هذا الأمر يتأتى للمؤلفين إلا بفضل إفادتهما من المنطق ومعرفتها العميقة به، فسعيا إلى وضع منهجٍ متميّز في الترتيب والإحصاء واستيفاء القسمة، وغيرها من العناصر التي أشار إليها كل واحد منهما في مقدمة كتابه، وبذاك يكون المؤلفان قد عزما على الإحاطة بالقواعد الكلية التي يمكن من خلالها تنظيم فروع البلاغة، وردّ كل فرع إلى أصله، وتمييز الأصل من الفرع أو الجزء، ثم تمييز الأصول بعضها من بعض، وحاولا أيضا إتمام النظر في منهج هذه الصناعة التي تقوم على العلمية، شأنها في ذلك شأن بقية الصنائع الأخرى التي تحوم في فلك العلوم العربية الإسلامية.

وبالنظر إلى قضية وضوح المنهج لدى صاحب (المنزع)، اعتبر علال الغازي عمل السجلماسي "ثورة كبرى وجديدة"[3] على مستوى المنهج والتأليف، بل إن اختيار مفردات

---

(1) ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، **1985**، ص **43**.
(2) تصدير المنزع، ص **09**.
(3) مقدمة المنزع، ص **106**.

العنوان، وخاصة كلمة "المنزع"[1]، ذات الحمولة الدلالية المنهجية، خيرُ دليل على هذا الفرض، فإذا نظرنا إلى الدلالة اللغوية لكلمة (المنزع) نجدها تدل على مجموعة من المعاني، منها: (هواية الشيء)[2]، (الجذب والقلع)[3]، (الاشتياق والحنين)[4]، (مال نحو الشيء وأشبهه)[5]. فهذه المعاني تتناسب فيما بينها، وتجمع بينهما علاقة تضمنية انجرارية واضحة، فدلالة حبّ الشيء وهوايته يقع عبر مجموعة من الروابط التي تجمع مكوناته من الجذب والحنين والميل نحوه. وفي الاصطلاح[6]، يعني مصطلح (المنزع) الذي يحتفظ بالدلالة اللغوية مجموعة من المعاني، منها -حسب الصياغة الواردة في عنوان الكتاب- المنهج الجديد، أو القانون الذي يتعامل به في تصنيف الأساليب البلاغية وترتيبها وإحصائها حسب طبيعتها وقواسمها المشتركة وعناصرها المتباينة، ولذلك أكد السجلماسي "غير ما مرة أنه يضع منهجا جديدا لصناعة البديع"[7].

وبيّنَ صاحب (المنزع) في مقدمة الكتاب منهجَه الذي سلكه في التأليف، فحدده في خمسة مصطلحات، هي: (الإحصاء، والتجنيس، والترتيب، والتحرير، والتجريد)؛ فأحصى "قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع"[8]، وبعد الإحصاء قام بعملية "تجنيسها في التصنيف"[9]، وهذه المرحلة تقتضي وفق صناعة المنطق

(1) ورد كلمة (المنزع) في مؤلف السجلماسي ثلاث مرات: الأولى في عنوان الكتاب، والثانية على سبيل الوصف. قال: "وهذا النوع بالجملة هو من القول الجميل ذي الطلاوة والبهجة والماء والعذوبة، الجزل المقطع، الغريب المنزع، اللذيذ المسموع". السجلماسي أبو محمد القاسم، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط**01**، **1401/ 1980**، ص **195**. والثالثة على سبيل الإشارة. قال: "على نهج الحذف في هذا المنزع"، ص **200**.

(2) "يقال للإنسان إذا هَوِي شيئًا ونازعته نفسُه إليه: هو يَنزِع إليه نِزَاعا". ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د ت)، ج **08**، ص **349**، مادة (نزع).

(3) "وأصل النزع الجذب والقلع، ومنه نزع الميت روحه. ونزع القوس إذا جذبها". ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج **08**، ص **350**، مادة (نزع).

(4) "ومنه نزع الإنسان إلى أهله والبعير إلى وطنه ينزع نِزاعا ونزوعا: حنَّ واشتاق". ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج **08**، ص **350**، مادة (نزع).

(5) "نزع إلى وطنه أي ينجذب ويميل (...) نزع فلان إلى أبيه ينزع في الشبه أي ذهب إليه وأشبهه. وفي الحديث: لقد نزعت بمثل ما في التوراة أي جئت بما يشبهها". ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج **08**، ص **350**، مادة (نزع).

(6) لم يرد مصطلح المنزع في المعاجم الاصطلاحية الثلاثة: التعريفات للجرجاني. الكليات للكفوي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي.

(7) مقدمة محقق المنزع، ص **103**.

(8) السجلماسي، المنزع، ص **180**.

(9) السجلماسي، المنزع، ص **180**، ص **180**.

"ترتيب أجزاء الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع وتمهيد الأصل من ذلك للفرع"[(1)]؛ إلا أن هذا الترتيب لا يمكن أن يتم إلا "بتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية"[(2)]. هذا الاختيار المنهجي حتم على المؤلف أن يمتح من الثقافة اليونانية الأرسطية لدراسة البيان العربي الذي حصره في أجناس عشرة بعد استثماره لنظرية المقولات العشر.

إن هاجس المنهج لدى صاحب (المنزع)، باعتباره ممثلا للنسق الكلي، كان حاضرا أيضا لدى معاصره ابن البناء، وهو يؤلف كتاب (الروض)، فقد كان المؤلف على وعي تام بمدى أهمية المنهج في مجال الكتابة عامة، وفي صناعة البلاغة خاصة، وذلك باعتبار علاقتها الوطيدة بفهم الكتاب والسنة ثم الزيادة في الفهم والمنة، وهي الفكرة التي أكدّ عليها المؤلف في مقدمة الكتاب وخاتمته[(3)]؛ لأنه كان يتوخى من وراء منهجه الرؤية الشمولية الواضحة التي تنعكس إيجابا على الدرس البلاغي العربي، وذلك من خلال الاستفادة والانفتاح على الآليات المنطقية من أجل ضبط البلاغة واصطلاحاتها، فاستثمر معارفه في الرياضيات وإلمامه بالمنطق لقراءة البيان العربي قراءة تستعين بتلك الأدوات لتجديد المنهج.

هكذا أدرك الدارسون المحدثون، أن البلاغيين المتأثرين بالفلسفة والمنطق، قد سعوا إلى التأسيس "لمرحلة جديدة في تاريخ علم البلاغة عند العرب، وهي مرحلة لم يعد فيها موضوع علم البلاغة جزئيا، وإنما صار كليا بعدما ردت جزئيات البلاغة إلى كلياتها"[(4)]. وهذا العمل الذي قام به البلاغيون المتفلسفون يعدّ طورا تاريخيا مبنيا على الأعمال البلاغية السابقة التي ميزها الطابع غير المنتظم على مستوى المنهج، ولذلك حاول النقاد والبلاغيون المتفلسفون تقويم

---

(1) السجلماسي، المنزع، ص **180**.
(2) السجلماسي، المنزع، ص **180**.
(3) انظر: الروض، ص **69**، **174**.
(4) صديقي علي، النزعة الفلسفية، ص **59**.

هذه القضية من خلال النظر في نصوص من سبقهم وإعادة "صياغتها وعرضها بطريقة مخصوصة (..) فكان التوفيق يخالفهم حينا ويحالفهم أحيانا"[1].

وبالمقابل، اعتبر بعض الدارسين أن منهج السجلماسي وابن البناء قد أفضى بالبيان العربي إلى العقم والجمود؛ إلا أن الملاحظ في تلك الأحكام التي وسمت بعض المصنفات البلاغية بالعقم والجمود، أنها أحكام تحتاج إلى أدلة علمية مضبوطة، ومن هنا، فإنه لا يمكن الركون إليها، بل يجب التعامل معها تعامل الواعي الذي يضعها موضع احتمال، واعتبارها رأيا يحتمل الخطأ والصواب إلى أن يثبت العكس أو تقرر حقيقة تلك الأحكام.

2-2- جعل البلاغة علما كليا

يمكن الحديث عن ظهور الحاجة إلى تقعيد البلاغة وجعلها علما كليا في القرنين السابع والثامن الهجريين من خلال النظر إلى نوعية التأليف البلاغي العربي في ذلك العصر، حيث ظهرت عدة مؤلفات انكب أهلها على شرح الجزء الثالث من (مفتاح العلوم) للسكاكي (ت**226**ه)، مثل بدر الدين بن مالك (ت **686ه**) صاحب (المصباح)[2]، والخطيب القزويني (**739ه**) الذي ألف حول مفتاح السكاكي (تلخيص المفتاح)، و(الإيضاح في علوم البلاغة)[3] الذي جعله كالشرح لمؤلف التلخيص، وغيره[4].

---

(1) حدادي أحمد، الكتابة في العصر المريني، موضوعاتها، وخصائها الفكرية والفنية، أطروحة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، السنة الجامعية **2000.1999**، ص **70**.

(2) بدر الدين بن مالك، المصباح في اختصار المفتاح، تحقيق: عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، مصر، **1409ه/1989**م. ورد عنوان هذا الكتاب بصيغة أخرى (المصباح في المعاني والبيان والبديع).

(3) القزويني الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط**01**، **1424ه/2003**م. القزويني الخطيب، تلخيص المفتاح، وقف على طبعه: سليم نصر الله داغر، بيروت **1302ه**.

(4) انظر: السبكي بهاء الدين، (ت**773**ه) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين التفتازاني (ت **792ه**) مؤلف كتاب: المطول على التلخيص. إضافة إلى ابن يعقوب المغربي (ت **1128**ه) صاحب كتاب: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: خليل ابراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، **2003**. محمد بن عرفة الدسوقي (ت**792**ه) حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت.

في هذا السياق رأى بعض البلاغيين، وخاصة حازم القرطاجني وابن البناء والسجلماسي، أن من شأن هذا الصنع الخروج عن مقصد السكاكي الذي ربط البلاغة بعلوم الصرف والنحو والاستدلال، وجعلها ميدانا رحبا تعانق فيه مختلف علوم العربية الصرفة من جهة، ثم "منطقة تقاطع النحو والمنطق والشعر"[1] من جهة ثانية، فتكون البلاغة بهذه الامتدادات عاصمة العلوم التي وصل إليها السكاكي بمفتاحه.

أعاد حازم والسجلماسي وابن البناء النظر في ذلك العمل الذي أقامه البلاغيون قبلهم، وما أنجزه الشراح المعاصرون لهم للدرس البلاغي الذي يعتبرونه بنية متكاملة تحتاج إلى هندسة محددة المعالم، تضبط حدود هذا الدرس وتميز بين جزئياته وكلياته، وأدركوا أيضا أن ذاك التقسيم الذي أُحدث قد يؤدي إلى شرخ يصيب جسد البلاغة على المستويين الداخلي والخارجي؛ إذ ستنفصل البلاغة عن العلوم العربية والأدبية المجاورة لها، وتتصدع جدرانها الداخلية فتتراجع وتضيق دوائرها في إنتاج الخطاب وتفسيره.

نادى حازم القرطاجني إلى جعل البلاغة علما كليا بعيدا عن علوم اللسان الجزئية، لأن معرفة الظواهر البلاغية لا "يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك، وهو علم البلاغة"[2]. هكذا فتح حازم بابا جديدا لم يسبق إليه من قبل، فترك "ما تناوله الآخرون، وترك الآخرون ما تناوله هو"[3] حين اختار طريق الصناعة الكلية منفردا بذلك "عن قافلة علماء البلاغة، جانحا إلى طريق من النظر الحكمي في موضوعهم، ينتهي به إلى موقف تأصيل: يخرج به (ما وراء البلاغة) من البلاغة، كما يخرج (ما وراء الطبيعة) من الطبيعة"[4].

---

(1) العمري محمد، البلاغة الجديدة، ص **46**.

(2) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط**03**، دار الغرب الإسلامي، بيروت **1986**، ص**226**.

(3) تقديم منهاج البلغاء، ص**09**.

(4) تقديم منهاج البلغاء، **1986**، ص**11**.

يحتل كتاب (منهاج البلغاء) مكانة خاصة "يمكن أن ننزلها من العلم منزلة الأصول من الفروع، أو منزلة فلسفة العلم من العلم، كمنزلة رسالة الإمام الشافعي من علم الفقه أو منزلة مقدمة ابن خلدون من علم التاريخ"(1)، ويتجلى الفرق بين البلاغة وأصولها في طريقة النظر إلى البلاغة، "فإذا كان أهل البلاغة يريدون أن يعرّفوا البلاغة ما هي في ذاتها، وما هي الأسباب المحصلة لها؟ فإن حازما ريد أن يعرف لمَ كانت كذلك؟ ولم كانت تلك الأسباب محصلة لها؟"(2).

إن المسعى الذي قصده حازم كان هدفا لمن أعقبه من بعض البلاغيين في الغرب الإسلامي خلال نهاية القرن الهجري السابع وبداية القرن الذي يليه، ويظهر ذلك جليا في كتاب (الروض) الذي سعى فيه مؤلفه إلى تصيير البلاغة العربية علما كليا، وذلك من خلال تقسيمه إلى فصلين، وكل فصل عبارة عن كليات تضم مجموعة من المقولات التي بلغ مجموعها في الروض سبع مقولات. ومن هنا، يكون مقصد النسق الكلي حاضرا ضمن مجموع الأهداف التي يروم ابن البناء الوصول إليها، والدليل على هذا الكلام، هو نص المراكشي الصريح الذي بيّن فيه غرضه من الكتاب، والمتمثل في السعي نحو تقريب "أصول صناعة البديع"(3)؛ أي تقريب الضوابط والقواعد العامة التي تقوم عليها صناعة البديع أو البيان، وهذه القواعد لا يتأتى النظر فيها إلا لمن ملك ناصية صنعته، ورأى نفسه أهلا للبحث في ذلك، كما تستدعي هذه المواصفات وجود رؤية واضحة تتبلور وفق منهج مضبوط يراعي شروط البحث في الأصول والكليات، وهذا ما دفع ابن البناء إلى استعمال منهج علمي يستقي من الفلسفة والمنطق، وينطلق من مرجعية فكرية رياضية.

(1) تقديم منهاج البلغاء، ص**10**.
(2) تقديم منهاج البلغاء، ص**10**.
(3) ابن البناء، الروض، ص **68**.

2-3- تنظيم المصطلح البلاغي

عرف ميدان البلاغة الفوضى على مستوى الاصطلاح، والاضطراب على مستوى الاقتراح، كما سبقت الإشارة، فكانت المصطلحات البلاغية "منذ نشأتها الأولى (..) غير مستقرة أو محددة (...) وأخذت الاصطلاحات البلاغية الأخرى تظهر وتسجل في بحوث علماء القرآن والبيان"(1)، وهي مصطلحات مستوحاة من البيئة العربية في بداية التدوين البلاغي، كما فعل أبو العباس يحيى بن ثعلب (ت**291**هـ) في كتابه (قواعد الشعر)، فقد استقدم من أوصاف الخيل أسماء مصطلحات، مثل "الأبيات المعدلة، والأبيات الغر، والأبيات المحجلة، والأبيات المرجلة"(2). لكن الوضع الاصطلاحي عرف تطورا مهما، حيث صار كل واحد يضع مصطلحات ما لمفهوم معين، ثم يأتي بلاغي آخر فيضع للمفهوم نفسه مصطلحا يراه هو الأنسب، وتزايد تطورها تدريجيا مع ابن المعتز وقدامة بن جعفر (ت**337**هـ)، إلى أن وصل الأمر إلى أبي هلال العسكري (ت**395**هـ) الذي عمد إلى التقسيم والتفريع، وسار على نهجه من جاء بعده.

حاول بعض البلاغيين أن يضعوا حدًّا لذلك الخلط الاصطلاحي، منهم صاحب (المنزع) الذي حرص على تقسيم البلاغة إلى أجناس عالية، وكل جنس تندرج تحته أجناس متوسطة وتحتها أنواع، ومن ثَمَّ "يكون حصر المؤلف لنظريته في علم "الأساليب" داخل عشرة أجناس عالية، عملا يهدف به إلى إزاحة الفوضى والاضطراب الذي عاش فيه المصطلح البلاغي خارج صناعة تحكمه كما حكمت مصطلحات النحو واللغة والعروض"(3). وحاول السجلماسي أيضا دراسة كل المصطلحات البلاغية الواردة في المنزع دراسة علمية قائمة على التحديد الدقيق لكل جنس من الأجناس العشرة وما يندرج تحتها من الأنواع، مستعملا الحدّ المنطقي الذي يبلور من خلاله تصوره ورؤيته لتنظيم المصطلح البلاغي ومعرفة حدوده ودلالته.

---

(1) خلف الله أحمد محمد، زغلول سلام محمد، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط **03**، (د ت)، ص **161**.

(2) انظر: ثعلب أبو العباس، قواعد الشعر، تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط، **1995**.

(3) الغازي علال، مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم **42**، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، **1999**، ص **503**.

إن عمل السجلماسي نابع من إيمانه بأن البلاغة خاضعة لحكم خارج صناعة البلاغة ذاتها، ولذلك سعى إلى تحقيق استقلالها كما هو الشأن في العلوم الأخرى؛ كالفقه والنحو، فعملية الإحصاء التي ذكرها صاحب المنزع في مقدمة كتابه تشير إلى العلمية والدقة في تناول الموضوع البياني من خلال "إعادة النظر في ذلك الإنجاز التاريخي للبلاغة في ضوء تصوره الفلسفي بالتحقيق الكامل لكل جزئيات الصناعة ضمن علم البيان وصنعة البلاغة والبديع"[1].

إن مقصد الضبط وتنظيم المصطلح البلاغي كان غاية لدى ابن البناء أيضا، فقد انتبه إلى هذه المسألة حين رأى اختلافا بين "أهل هذه الصناعة في الأمثلة الجزئية فيضعها بعضهم في قسم ويضعها آخرون في قسم آخر، كما يختلفون أيضا في أسامي الأقسام وفي عددها وفي تفاصيلها"[2]. وهذه القضية هي التي كان يشير إليها السجلماسي باستعمال عبارات من قبيل: "المدعو عند قوم كذا"[3]، "وهذا النوع هو المدعو عند قوم التكميل"[4]، "المرادفة وهي المدعوة عند قوم المماثلة"[5].

حاول ابن البناء ضبط هذه الصناعة وتنظيمها لتصير البلاغة علما قائما بنفسه مستقلا منتظما، أو صناعة لها قواعدها وأسسها. وقد أشار إلى ذلك بقوله: "ولأجل ما قلناه هنا، ضبطناها [المصطلحات] نحن في هذا الكتاب على هذا النحو الذي فيه من الضبط"[6].

واعتبر ابن البناء أن السبب في تعدد المصطلحات البلاغية وكثرة التقسيمات، راجع إلى أغراض الخطاب التي لا تنحصر، وبذاك يكون المعنى بليغا بالنسبة إلى غرض ما من الأغراض التي لا تنحصر، وغير بليغ بالنسبة إلى غرض آخر. ولإحكام هذه الصنعة، قام بتقسيم الكلام إلى أصول تجمع الشتات الذي تعرفه صناعة البديع، فتناول ذلك في الباب الثاني من أبواب

(1) الغازي علال، مناهج النقد الأدبي، ص **506**.
(2) ابن البناء، الروض، ص **173**.
(3) السجلماسي، المنزع، ص **263**.
(4) السجلماسي، المنزع، ص **323**.
(5) السجلماسي، المنزع، ص **333**.
(6) ابن البناء، الروض، ص **173**.

(الروض)، وحددها في أصول سبعة، وهي: (الخروج من شيء إلى شيء، تفصيل شيء بشيء، تشبيه شيء بشيء، تبديل شيء بشيء، الإيجاز والاختصار، الإكثار، التكرير)[1].

لقد تمثل الطموح البلاغي عند ابن البناء في محاولة ضبط البلاغة العربية من خلال كليات أو قوانين عامة تمكنه من عرضها بشكل شامل وموجز، لا يتعارض مع اختلاف تسميات الكليات بين البلاغيين، أو مع دمج الصور الجزئية تحت كليات أو قوانين أخرى، لأن الغاية من ذلك تتمثل في الضبط والتنظيم، وفي الخروج على الناس بصناعة بديعية تقوم على معايير تصلح للتطبيق على كافة الخطابات، وبها "يعرف التفاضل في البلاغة والفصاحة، وهو قدر كاف في فهم ذلك في كتاب الله وسنة نبيه وفي المخاطبات كلها"[2].

يبدو أن هاتين المحاولتين تشكلان نسقا عمليا متكاملا في تنظيم المصطلح البلاغي، لكونهما تشتركان في الأهداف المتوخاة، وفي النتائج المحققة، فقد ظل الروض مؤلفا بارزا إلى جانب المنزع الذي عمل فيه مؤلفه عملا لم يُسبق إليه، "فأخرج الدرس النقدي والبلاغي من فوضى التحديد والتحليل وفقر المصطلح إلى وضعه في إطار (العلم) و(الصناعة) النظرية أكثر مما عهدنا عند النقاد العرب حتى عند الآخذين بالروح الهيلينية"[3]، كصاحب (نقد الشعر) الذي يطلق على "الطباق"؛ أي الجمع بين المعنى وضده اسم "التكافؤ"، ويسمي مصطلح "الطباق" أو "المطابقة" الجناس، أو نوعا من الجناس، وأطلق اسم "المجانس" على ما يعرف باسم الجناس الناقص. وبهذا يكون ذكر مصطلح الطباق مثَلًا، يشْكل على المتلقي ولا يتبين ذاك المصطلح إلا بإضافته إلى مُقترحه؛ (عند قدامة مثلا)، وهذا التعدد والخلط يؤدي إلى نوع من الغبش وعدم وضوح الرؤية وصفائها.

---

(1) لم يسم النوع السابع من قسم الخروج من شيء إلى شيء، حيث تضمن عشر مصطلحات، منها واحد لم يصطلح عليه، واكتفى بقوله: "أو يخرج من ذكر ما يكون في المعنى متقدما عليه كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات)". ابن البناء، الروض، ص **97**.

(2) ابن البناء، الروض، ص **174**.

(3) السجلماسي، المنزع، ص **53**.

4-2- تأصيل علم البلاغة

ظلت البلاغة العربية ردحا من الزمن تجاور عددا من العلوم التي حاول العلماء وضع أصول لها، فاصطبغت تلك العلوم بصبغة علمية محضة صيرتها علوما ناضجة لها أصولها وقواعدها، ثم صارت هذه الأصول تدرس تحت مسمى (أصول علم كذا)، واستقلت في مؤلفات خاصة تهتم بالأصول فقط، مقابل مؤلفات أخرى تُعنى بالعلم ذاته؛ كأصول الفقه الذي ألف الشافعي فيه (الرسالة)، واعتُبر الفاتح الأول لهذا المجال، أما الفقه فله مؤلفات أخرى تحوم حول مسائل الفقه ونوازله وأحكامه دون الخوض في أصول تلك الأحكام. ومن هذا النمط أيضا علم النحو، وأصول النحو[1]. أما البلاغة، فإنها لم تنل حظها كغيرها من العلوم، ولم يكن الأوائل من العلماء قد فتحوا الباب للاجتهاد في هذه المسألة. وهذا الأمر أدى إلى تعدد الآراء والأقوال في البلاغة دون مراعاة حدود أو قواعد معيارية، وعلى هذا النهج اتخذ التأليف البلاغي سبيله، وهو مسلك يعود فيه كل مؤلف إلى سلطة الذوق واختيار ما يراه مناسبا من المصطلحات، ومن ثَمَّ يكون اتفاقهم على اللفظ الواحد بعيد التحقق مادام المعيار والمحتكم إليه هو القريحة، فكلٌّ يرى في منهجه الجادة والصواب؛ "فإذا قلت لهم: (إنكم أُتِيتُمْ من أنفسكم، ومن أنكم لا تَفْطُنُونَ)، ردُّوا مثله عليك، وعابُوك، ووقعوا فيك، وقالوا: (لا، بل قرائحنا أصح، ونظرنا أصدق، وحِسُّنا أذكى، وإنما الآفةُ فيكم"[2].

نَبَّه عبد القاهر الجرجاني على هذه المسألة في نهاية الدلائل. فقال: "إذا كانت العلوم التي لها أصول معروفة، وقوانين مضبوطة، قد اشترك الناس في العلم بها، واتفقوا على أن البناء عليها والرد إليها، إذا أخطأ فيها المخطئ ثم أعجب برأيه لم تستطع ردَّه عن هواه، وصرفه عن

(1) انظر: الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت ط03، 1399هـ/1979م. وانظر أيضا: السيوطي جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو، ضبطه وعلق عليه: عبد الحكيم عطية، مراجعة: علاء الدين عطية، دار البيروني، دمشق، ط02، 1427هـ/2006م.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 627.

الرأي الذي رأى، إلا بعد الجُهْد (...) فكيف بأن تَرُدَّ الناس عن رأيهم في أمر الفصاحة، وأصلك الذي تردهم إليه، وتعول في محاجتهم عليه، استشهاد القرائح"[1].

إن استشعار الجرجاني لأهمية وجوب انتقال معايير البلاغة وصناعتها من مجال الذوق والطبع إلى مجال التقعيد والعلمية والضبط والتنظيم والتأصيل، دفع بعض مَنْ أعقبه من البلاغيين إلى ضرورة إلحاق البلاغة بدائرة العلوم التي تحوم في قطبها، والمبنية على أسس علمية واضحة المعالم. فكان السجلماسي وابن البناء أبرزَ من سعى إلى أن تكون لكتاباته إضافات أخرى لم يتمكن سلفهم من البلاغيين التأليف فيها.

كان النزوع إلى التأصيل للبلاغة نابعا من تأثر بعض البلاغيين بالفلسفة، وخاصة بالمباحث المنطقية التي تتناول مسألة الكليات –نظرية المقولات– وهو ما جعل الاتجاه البلاغي المتأثر بالفلسفة يمتاز عن غيره من الاتجاهات[2] التي لا تنزع إلى الفلسفة والمنطق، فقد اكتفت بالتأليف حول ما أُلّف من قبلُ، فكانت مؤلفاتهم تعيد المادة البلاغية نفسها بمزيد من الشرح والتوضيح، وكان قصدهم تقريب هذه المادة البلاغية من الأفهام وتيسيرها وجعلها قابلة للتعلم بأيسر الطرق، فهذه المحاولات لها أهمية معتبرة في تاريخ البلاغة العربية، ولا يمكن التنكر لفوائدها وما صاحبها من إيجابيات لا زالت تُقطف ثمارها، كما لا يستطيع أحد تبخيس هذا المجهود الذي قام به أولئك الأعلام العلماء؛ إلا أن هذا الاتجاه في التأليف يختلف عما سعى إليه البلاغيون المتأخرون الذين فضلوا خدمة البلاغة من الجانب الذي لم يخض فيه غيرهم.

خاتمة

يمكن إجمال نتائج هذه الدراسة في ما يلي:

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص **627**.

(2) سعى بعض البلاغيين في القرنين السابع والثامن الهجريين إلى خدمة البلاغة العربية والتأصيل لها، مقابل وجود نوع آخر من الكتابة، ظهر في تلك الفترة نفسها تقريبا، وكانت تتوخى خدمة المؤلفات والكتب البلاغية، لا خدمة البلاغة؛ منها تلك الدراسات التي كان يلخص مؤلفوها ما كتبه الأوائل، وهذه الملخصات قامت من أجلها أيضا مصنفات تشرح ما أشْكل منها، ثم تناسلت بعدها الحواشي والتوضيحات والمنظومات.

1. نشأ الدرس اللغوي العربي نشأة شبيهة بالبناء الذي يتم عبر وضع اللبنات تلو الأخرى، ولذلك تميز التأليف البلاغي العربي منذ البداية بالبحث النسقي، فكانت مجمل الأعمال البلاغية الأولى عبارة عن أبحاث ذات أنماط نسقية جزئية متعددة، ثم تطورت بعد إفادة الدرس البلاغي العربي من الفكر اليوناني الفلسفي الأرسطي، فصارت بعض المصنفات المتأخرة متميزة بصفة النسق الكلي.
2. طبيعة النسق الجزئي (البنائي، الموحد، المستقل) داخلية لا تخرج عن الثقافة العربية، بينما النسق الكلي هو مزج بين الثقافة الأصيلة والوافدة، فالفكر العربي يتجه نحو الجزئيات كما هو الشأن في الدراسات اللغوية عامة والنحوية خاصة، في حين ينزع الفكر الفلسفي المنطقي نحو الكليات.
3. الفاصل بين النسقين الجزئي والكلي، هو القضايا التي اعتنى بها البحث البلاغي، والروافد المعرفية المؤطرة للتأليف البلاغي، والمقاصد والغايات التي يتوخاها المؤلف؛ فالنسق الجزئي الموحد كان يحوم حول قضايا بلاغية ذات صلة بالإعجاز والأدب والنقد واللغة وغيرها مما تشكلت منه مادة التأليف على مستوى المفاهيم والتعريف والشاهد وغيرها من المستويات التي لا تخرج عن إطار الثقافة العربية. وبالمقابل اتجه النسق الكلي نحو الصناعة والتقنين والتأصيل، وقد تمثل ذلك في مؤلفات بعض البلاغيين المتفلسفين الذين تميزت مؤلفاتهم بمجموعة من الخصائص على مستوى المنهج والمصطلح.

مصادر الدراسة ومراجعها

- ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: حنفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د ت).

- ابن أبي الإصبع، المصري، بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت).
- ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، **1985**.
- ابن قتيبة أبو محمد، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط**2**، **1393ه/1973**م.
- ابن منظور الافريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د ت).
- ابن ناقيا البغدادي، الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق **1991**.
- أحمد بوحسن، "مفهوم النسق"، ضمن كتاب: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم **87**.
- بدر الدين بن مالك، المصباح في اختصار المفتاح، تحقيق: عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، مصر، **1409ه/1989**م.
- ثعلب أبو العباس، قواعد الشعر، تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط، **1995**.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بمصر، دار المدني بجدة، ط **03**، **1413**ه/**1992**م.
- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط**03**، **1986**.
- حدادي أحمد، الكتابة في العصر المريني، موضوعاتها، وخصائها الفكرية والفنية، أطروحة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، السنة الجامعية **1999.2000**.
- الحموي ابن حجة، ثمرات الأوراق، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط **1426ه/2005**م.
- خلف الله أحمد محمد، زغلول سلام محمد، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط **03**، (د.ت).

- الزبيدي أبو بكر محمد الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، **1984**.
- السجلماسي أبو محمد القاسم المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط**01**، **1401**/ **1980**.
- صديقي علي، النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية، عالم الكتب الحديث، **2020**.
- علي عشري زايد، البلاغة العربية تاريخها مصادرها مناهجها، مكتبة الآداب، القاهرة، ط **7**، **1430**هـ/ **2009**م.
- العمري محمد، "المجاز في حوار المركز والهامش" ضمن كتاب: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم **87**.
- العمري محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، **2005**.
- الغازي علال، مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم **42**، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، **1999**.
- القاضي عياض اليحصبي السبتي، بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **1395**هـ/**1975**م.

منزلة القول الخطابي في فلسفة ابن رشد:

تساند العبارة المنطقية والبيان اللفظي

د. خالد النعامي
الكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية،
جامعة مولاي إسماعيل، المغرب

ملخص

يتناول هذا المقال منزلة القول الخطابي في الفلسفة الرشدية من زاوية تكشف عن طبيعته المركبة؛ إذ يتأرجح بين بعد نظري يضبط الآليات الاستدلالية وشروط الإقناع، وبعد عملي يوظف اللغة في بناء خطاب تداولي غايته التأثير في المتلقي وحمله على التصديق. فالقول عند ابن رشد ليس مجرد تواصل لغوي عادي، بل ممارسة تداولية ذات استقلال نسبي، تستعير بعض أدوات المنطق الصوري

دون أن تكون جزءا من بنيته، وتعتمد في مساراتها الإقناعية على قياسات شبه المنطقي.

وقد حرص ابن رشد، بصفته شارحا للتراث الأرسطي ومجددا في مقاربته، على تمييز القول الخطابي عن سائر أنماط القول كالبرهاني والجدلي، محددا موضوعاته وطرائقه وأشكاله التعبيرية، ومبرزا وظيفته القائمة على إحداث التصديق انطلاقا من مقدمات ذات طبيعة وجدانية وانفعالية تستثير ذهن المخاطَب. ويرى ابن رشد أن طرق التصديق تتفاوت بحسب طبيعة المقدمات وتباين استعدادات الناس الفكرية والمعرفية؛ فمنهم من لا يقبل إلا البرهان اليقيني، ومنهم من يفحم بالطرق الجدلية، ومنهم من يقنع بالطرق الخطابية. ويكشف هذا التصنيف عن وعيه العميق بتعدد مستويات القول وتنوع أساليب الإقناع تبعا لمقامات القول وطبيعة المخاطَبين. وفي هذا السياق، تتضح بنية العلاقة التخاطبية؛ إذ يشترط ابن رشد في القائل أن يستوعب مضمون خطابه يحكم دلالاته، كي لا ينفلت المعنى أو ينزلق إلى تأويلات غير منضبطة، كما يلزمه بمراعاة أفق انتظار المستمع، مما يُرسخ علاقة تواصلية حقيقية مبنية على التفاعل والانفتاح على قصدية المتلقي؛ فالمعنى الكامل للقول لا يتحقق إلا في تفاعل يجمع بين قصد القائل ومطالب المستمع.

وعليه، فإن الكشف عن الطبيعة المركبة للقول الخطابي يستلزم تجاوز المقاربة اللسانية الضيقة، والانفتاح على أبعاده الوظيفية التداولية.

ولتحقيق ذلك، تقتضي الدراسة موازنة دقيقة بين البنية المنطقية للقول وبين فاعلية البيان اللفظي في إنتاج الفهم وإحداث التصديق، مما يثبت أن القوة الحجاجية للقول لا تستمد وجاهتها من اقترانها بالمنطق وحده، بل من طاقته الإقناعية البيانية أيضا، دون الوقوع في تبسيط مخل أو انزياح عن مقاصد القول الفلسفي.

الكلمات المفاتيح: القول الخطابي–التصديق – البيان اللفظي – العبارة — التدليل– الخطابة– الإقناع.

مقدمة

منذ بدايات الفكر الفلسفي ظل القول الخطابي مثار جدل نظري، يتأرجح بين الإقصاء بوصفه قولا ظنيا يستند إلى العاطفة، وبين الإدماج باعتباره نمطا من أنماط العقل العملي.

فقد نظر إليه سقراط وأفلاطون من زاوية الشك والتحفظ، إذ اعتبراه محاكاة تخاطب الانفعال أكثر مما تخاطب العقل، وتنتج الإقناع دون أن تبلغ مرتبة الحقيقة. غير أن هذا الحكم خضع للمراجعة من طرف أرسطو، الذي أعاد إدماج الخطابة داخل دائرة النظر الفلسفي، فعرفها بأنها القدرة على اكتشاف الوسائل الممكنة للإقناع في كل قضية، وجعلها صناعة عقلية تتناول القضايا التي تقع في مجال الممكن والمحتمل، حيث لا يحسم القول باليقين البرهاني، بل يسعى إلى تحقيق الإقناع. وهكذا انتقلت الخطابة من مجرد تملق وحيل قولية إلى نمط من أنماط التفكير العملي الذي ينظم العلاقات بين الأفراد داخل المجال المشترك.

في الفلسفة الإسلامية بلغ هذا التحول مداه مع ابن رشد، الذي لم يكتف برد الاعتبار للقول الخطابي، بل سعى إلى إدماجه في البنية الفكرية والفلسفية للثقافة الإسلامية، بحيث تتساند العبارة المنطقية والبيان اللفظي في توليد الإقناع المناسب للجمهور. فالعقل، في تصوره، لا ينحصر في البرهان، بل يمتد ليشمل أنماطا متعددة من النظر تتفاوت بتفاوت موضوعاتها ومراتب متلقيها. ومن هنا تغدو الخطابة صناعة مدنية وتربوية وسياسية، قادرة على توجيه الإرادة نحو الفضائل وترسيخ التصديق بما يلائم استعداد النفوس ومراتب الفهم. وعلى هذا الأساس تنبثق الإشكالية الفلسفية: كيف استطاع ابن رشد أن يمنح الخطابة مشروعية عقلية

جديدة، تجعلها صناعة عقلية ووجدانية ذات وظيفة مدنية، من خلال إقامة توازن بين مقتضيات المنطق وآليات البيان، بحيث يغدو الإقناع شكلا من أشكال تداول الحقيقة داخل المجال المشترك؟

1-الأساس الفلسفي للقول الخطابي

إن فاعلية القول الخطابي لا تقوم على معرفة الآليات الحجاجية وحدها، ولا على اتباع خطوات منهجية مضبوطة فحسب، بل تتوقف أيضا على ضبط معاني الألفاظ وصياغتها في تراكيب سليمة تنظم الأفكار وتيسر الفهم. ولكي يحقق القول أثره المتوقع، ينبغي للمتكلم أن يولي عناية خاصة باختيار الألفاظ التي تثري المعنى وتزيده وضوحا، بما يضمن انتقال الفكرة إلى المستمع انتقالا سليما. ومن هذا المنظور، يغدو الأسلوب المتقن والمنظم عنصرا أساسيا في الاستراتيجية التخاطبية، إذ يتيح للمتكلم إمكانية خلق تفاعل حي مع جمهوره، وهو تفاعل لا غنى عنه لأي خطاب إقناعي. غير أن العناية بالأسلوب ومعاني الألفاظ، قد تفضي أحيانا إلى نوع من الالتباس والغموض. مما ينتج سوء الفهم والإفهام، ويحول دون بلوغ التوافق بين أطراف القول.

لقد شكل نقد سقراط للخطابة لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر الغربي، إذ كشف عن افتقارها، في نظره، إلى سند معرفي حقيقي. فالخطابة ليست علما يقوم على معرفة يقينية، بل هي ضرب من المحاكاة التي تتخذ مظهر البرهان دون أن تبلغ مرتبته؛ فهي لاستهدف الحقيقة بقدر ما تسعى إلى تحقيق الإذعان، ولا تخاطب العقل، بل تستثير الميول والأهواء وتستميل العاطفة. غير أن هذه اللحظة السقراطية لم تغلق باب النقاش حول فن الخطابة، بل مهدت

الطريق لأفلاطون الذي "**أفاض في ذمه وعده نوعا من الخداع والتمويه**"[1]، فاعتبرها فنا يقع خارج دائرة الفكر العقلاني، وأقصاها من مجال المعرفة الفلسفية.

ومع ذلك، فإن هذا الموقف الفلسفي الناقد لم يمنع من تطوير الخطابة في مجال الممارسة العملية؛ إذ كان السوفسطائيون قد سبقوا إلى الاشتغال بالخطابة فحددوا "**موضوعها علميا وعمليا...، وخطباء من غير السوفسطائيين دونوا ملاحظاتهم على خطبهم، واتخذوا من هذه الملاحظات المتجمعة قواعد ومقاييس ساروا عليها**"[2].

وهكذا تبلورت الممارسة القولية داخل فضاء فكري مركب جمع بين النقد الفلسفي والممارسة العملية، الأمر الذي جعلها موضوعا يتأرجح بين الاقصاء النظري والتوظيف العملي.

بيد أن هذا الإقصاء الفلسفي لم يكن ليصمد أمام نظر أرسطو الذي أعاد تأهيل الخطابة لا بنقض الانتقادات الموجهة إليها، بل بتحويل السؤال ذاته من مشروعيتها إلى طبيعتها ووظيفتها؛ إذ ميز بين وظيفتها بوصفها أداة للتلاعب بالعواطف، وصورتها بما هي؛ فالخطابة "**أقدم مبحث استعمل اللغة استعمالا خطابيا**"[3]، بهذا التميز، لم تعد الخطابة تدرك بوصفها نقيضا للبرهان ولا بديلا عنه، بل نمطا مخصوصا من النظر يتناول القضايا المتصلة بالفعل الإنساني وما يترتب عليه من مواقف عملية. ومن هذا المنطلق، منحها أرسطو مكانة محددة، فجعل وظيفتها عقلية واجتماعية.

وعلى هذا الأساس، لم يكن الإهمال الذي أصاب الخطابة في تاريخ الفلسفة إهمالا مطلقا؛ إذ برزت استثناءات أعادت إليها الاعتبار، في مقدمتها أرسطو في الفلسفة اليونانية،

---

(1) - أفلاطون، **محاورة فايدروس أو عن الجمال**، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر التوزيع القاهرة، **2000**، ص **8**.

(2) - سلامة إبراهيم، **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط**1**، **1950**، ص**15**.

(3) ريكور بول، **البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا**، ترجمة، مصطفى النحال، ضمن [مجلة فكر ونقد، عدد **16** فبراير، الرباط **1999**، ص**108**]. (ألقى بول ريكور هذه الدارسة في شكل محاضرة سنة **1970**، وذلك خلال تكريم البروفيسور شايم بيرلمان بمعهد الدراسات العليا ببلجيكا).

وابن رشد في الفلسفة الإسلامية، اللذان تعاملا معها بوصفها موضوعا جديرا بالنظر والتحليل. وقد تناولا قضاياها بمنهجية أقرب إلى الصرامة المنطقية منها إلى التأمل الفلسفي المجرد، مع التركيز على وظيفتها كممارسة قولية. ويتجلى ذلك في تصورهما لدور فن الخطابة في توجيه السلوك وتشكيل المواقف داخل المجال المشترك؛ إذ نظرا إليه باعتباره أداة عقلانية ووجدانية تؤدي وظيفة مدنية داخل المجتمع. ويؤكد على هذا ابن رشد في كتاب "**تلخيص الخطابة**" قائلا: "**للخطابة منفعتان: إحداهما إن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة، وذلك إن الناس بالطبع يميلون إلى ضد الفضائل العادلة. فإذا لم يضبطوا بالأقاويل الخطبية، غلبت عليهم أضداد الأفعال العادلة، وذلك شيء مذموم يستحق فاعله التأنيب والتوبيخ، أعني الذي يميل إلى ضد الأفعال العادلة أو المدبر الذي لا يضبط المدنيين بالأقاويل الخطبية على الفضائل العادلة. وأعني بالفضائل العادلة التي هي فضائل بين الإنسان وبين غيره، أعني بينه وبين المشارك له في أي شيء كانت الشركة، لا بينه وبين نفسه.**

والمنفعة الثانية: أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منه اعتقادها، وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك به نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلا، وإما لأنه لا يمكن بيانه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه.

فلهذا قد نضطر إلى إن نجعل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب، أعني بالمحمودات. وهذه المنفعة تشارك هذه الصناعة فيها صناعة الجدل"[1].

من هذا المنطلق يعيد ابن رشد الاعتبار للخطابة عبر إدراجها ضمن الصناعات التي

(1) ـ أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت-دار القلم، بيروت، لبنان بدون سنة النشر، ص**10-11**.

تسهم في تنظيم مراتب القول؛ فهي ليست مجرد كلام موجه للعامة فحسب، بل نمط من القول يقوم على مقدمات مظنونة ومقبولة يشترك الناس في تصديقها. وهذه المقدمات، وإن لم تبلغ درجة من اليقين، فإنها تستمد قوتها من خبرة الجمهور وتقاليدهم ومعارفهم المشتركة، مما يجعلها صادقة بالمعنى العملي.

وتبعا لذلك، يمكن القول إن الخطابة عند ابن رشد تعد صناعة عقلية ووجدانية ذات وظيفة تداولية، تستند إلى إدراك خصائص النفس الإنسانية وتوظيف ملكاتها في تحقيق الإقناع. فهي، وإن لم تقم على مقدمات يقينية، فإنها تمتلك بنية قياسية شبه منطقية قادرة على إحداث التصديق بما يتناسب مع طبيعة الجمهور واستعداداته النفسية والمعرفية. وهكذا تصبح الخطابة جزء عضويا من منظومة أشكال القول، وتسد حاجة المجتمع إلى خطاب يحقق الفهم والإقناع معا، دون أن تنفصل عن المشروع الفلسفي العام الذي يوازن بين قول الحقيقة والقبول بها.

2-الخطابة كصناعة عقلية ووجدانية

ينظر ابن رشد إلى الخطابة لا باعتبارها ممارسة قولية منفصلة عن العقل، بل بوصفها صناعة تتأسس على إدراك طبائع النفس الإنسانية واستثمار ملكاتها في توليد التصديق. فهي عنده خاصية لغوية تحدث دافعية حقيقية للفعل الإنساني في مستوياته السياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية، حيث تتجلى الحقيقة من خلال اتفاق يقوم اجتماع القناعات حول رأي يعاد صياغته نظريا، فيتحول إلى قوانين وقواعد ومعايير. يقول الشارح الأكبر في تعريفه للخطابة بأنها **"قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة"**[(1)]. وهذا التعريف، في ظاهره البسيط، يكشف عن رؤية مركبة؛ فالخطابة ليست مجرد فن للتأثير، بل هي **قوة صناعية** تعمل في مجال الممكن والمحتمل، حيث لا يحسم القول بالضرورة، بل يُبذل الجهد لاستقصاء ما يقوي الظن ويولد الاعتقاد.

(1)- أبو الوليد بن رشد، **تلخيص الخطابة**، مرجع سابق، ص، **15.**

ف"**القوة**" هنا ليست مجرد ملكة طبيعية، بل صناعة عقلية ووجدانية تمارس في المتقابلين، أي في القضايا التي تحتمل وجوها متعددة، ولا يتبع فعلها غايتها بالضرورة. و"**التكلف**"يدل على بذل المجهود في البحث عن الوسائل الممكنة للإقناع، أي أن الخطابة ليست عفوية، بل فعل صناعي منظم. أما "**الممكن**" فهو الإقناع الذي يمكن تحصيله في موضوع القول بحسب أقصى ما يتيحه ذلك الموضوع، مما يضع الخطابة في مجال الظن لا اليقين.

وأخيرا، فإن "**الأشياء المفردة**" تشير إلى كل ما يندرج في مقولة من المقولات العشر، أي أن موضوع الخطابة يتسع ليشمل جميع مجالات الفكر التي لا تخضع للبرهان الضروري. ولزيادة الإيضاح، يلتقي هذا التصور مع ما ذكره الفارابي حين عرف الخطابة بأنها"**صناعة قياسية غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة، وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة**"[1]. وهكذا يتضح أن الخطابة، في الفكر الفلسفي الإسلامي، ليست مجرد فن القول، بل صناعة تعمل في مجال الممكن، غايتها خلق الاقتناع في نفس السامع، وهي بذلك تؤدي دورا تربويا وسياسيا في تنظيم العلاقة بين القول والفعل، وبين النظر والعمل.

يظهر من خلال تأمل المشروع الرشدي أن الخطابة بهذا المعنى، ليست مجرد خطاب موجه للجمهور العام، بل هي صناعة قائمة على معرفة دقيقة بالنفس واللغة والمنطق، تسعى إلى استمالة الإرادة والعقل في آن، بغية تحقيق تصديق عملي يتجاوز الانفعال اللحظي. ومن ثم، فإن غايتها لا تقتصر على التأثير، بل تمتد إلى تعديل المواقف وتوجيه الفعل، وإحداث الالتزام، وهو ما يجعلها وثيقة الصلة بالسياسة والتربية والدين. هذه الصبغة المدنية التي ألحقت بالخطابة زادت من قوتها الإقناعية في ممارسة القول وبناء الخطاب. حيث لا خطابة بدون

(1)- الفارابي أبو نصر، **كتاب في المنطق، الخطابة**، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، **1976**، ص، **6**.

حضور علاقات اجتماعية تكون موضع اتفاق وإجماع ممكن، هذا الاتفاق قد يساعد على تدبير الاختلاف وتحويل الآراء إلى قناعات.

3-التفاعل بين البيان والمنطق في القول الخطابي

لقد أدرك ابن رشد، وهو يشرح كتاب الخطابة لأرسطو[1]، أن اللغة ليست مجرد وسيلة لنقل المعاني، بل هي أداة تشكيلها وتنظيمها؛ وأن البيان، بما هو إنتاج للمعنى في صيغ لفظية، يمكن أن يكتسب قوة إقناعية شبيهة بقوة البرهان، متى ما تم ضبطه ضمن نسق يعتمد ترتيب المقدمات وتوجيه النتائج. وعلى هذا الأساس، لا يقف ابن رشد عند التمييز التقليدي بين البرهان والخطابة من حيث درجة اليقين، بل يبرز إمكان التلاقي بينهما في الشكل الاستدلالي العام، مع الحفاظ على خصوصية كل منهما من حيث طبيعة المقدمات "**أحدهما مقدماته علية، ونتيجته حتمية لازمة، وثانيهما قياس يمكن أن يسمى جدليا خطابيا، وهو أكثر طواعية من الأول، واشد التصاقا بالجدل والخطابة، لأن مقدماته ونتيجته احتمالية ظنية لا حتمية، ولا لازمة** "[2].

فالبرهان يتوسل بمقدمات يقينية ليبلغ الحقيقة، بينما الخطابة تعتمد مقدمات ظنية لتوليد الاعتقاد المناسب للجمهور. مما يجعل الخطابة عند ابن رشد جزءا من منظومة العقل العملي، لا مجرد فن للتأثير أو الإغراء.

إن الحاجة إلى الخطابة تظهر حينما تعجز الطرق البرهانية أو الجدلية في معالجة بعض القضايا الخلافية، أو حين يتعلق الأمر بخطابات تخص اهتمامات الإنسان العادي. فالجمهور،

---

(1) - بخصوص مسألة علاقة الخطابة والشعر بالأرغانون الأرسطي يقول طه حسين: "فمنذ تم نقل كتابي (الخطابة) و(الشعر) إلى اللغة العربية عدهما فلاسفة المسلمين متممين لمنطق أرسطو، وتناولوهما بالتحليل والشرح" ورد في "تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدمة كتاب قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي **"نقد النثر"**، حققه وعلق عليه طه حسين وعبد الحميد العبادي، القاهرة، ط**2**، **1937**، ص**24**.

(2) - سلامة إبراهيم، **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، مرجع سابق، ص**34**.

أو حتى بعض الأفراد، قد لا يكون قادرا على تتبع سلسة طويلة من الأدلة والبراهين، لأن تفكيره مرتبط بمبادئ الرأي والمظنونات أكثر من ارتباطه بقواعد الفكر المنطقي ومبادئه. وعليه، **"يجب أن تكون المخاطبة التي يتلقاها الجمهور والعامي وشبهه من نوع لا تكون مرتفعة ارتفاعا بعيدا عن درجة مثله. ولذا قيل «كلم الناس على قدر عقولهم»"**[(1)].

تبعا لذلك، يمكن القول إن التصديق في القول الخطابي، لا يتحقق عبر تسلسل منطقي عقلي مجرد فحسب، وإنما عبر تنغيم المعنى في اللفظ، وجعله مقبولا نفسيا وسلوكيا لدى المتلقي.

وتتجلى ثمرة هذا التساند بين المنطق وفن القول في الوظيفة المدنية للخطابة، إذ لا يمكن للحجة العقلية وحدها أن تغير السلوك العملي للجمهور ما لم تعرض في قالب لغوي مألوف ومؤثر، كما لا يمكن للقول أن يحقق غايته ما لم يستند إلى مضمون صادق أو راجح. لذلك يؤكد ابن رشد أن في القضايا المتعلقة بالقيم والأخلاق والتشريعات، لا يكون البرهان معيار تقييم، لأن هذه المجالات لا تقبل النظر العقلي اليقيني، ولا تقوم على مقدمات مطلقة، بل هي محكومة بالظن والاحتمال، أي بما يمكن إدراكه عبر أدوات خطابية إقناعية. ومن ثم يرى بن رشد أن هناك **"طريقان لتحصيل الفضائل جملة في نفوس أهل المدينة: الطريق الأول هو إقناعهم باستعمال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا الطريق في تعليم العلوم النظرية خاص بالجمهور. أما الخاصة فتعليمهم العلوم النظرية يكون بالطرق اليقينية (البرهانية)... أما تحصيل الفضائل الخلقية والصنائع العملية في نفوسهم على الطريق الأول (الإقناعي: الطرق الخطابية والشعرية)، فيكون بحملهم على العمل بها بواسطة نوعين من الأقاويل معا، أعني الأقاويل الإقناعية والانفعالية التي تحركهم نحو الأخلاق الحميدة..."**.

---

(1)- محمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، ط**2**، **2006**، ص **368**.

يتضح إذن أن الخطابة في صيغتها الرشدية، تتحرك ضمن دائرة أخلاقية تتوخى توجيه الناس نحو الخير بحسب طاقتهم واستعداداتهم. فالقول الخطابي هو فعل ينتج أثرا عمليا، ينقل المخاطَب من وضعية الإدراك إلى الفعل. ولتحقق هذا الأثر، لا بد من انسجام بين الحجة وصياغتها، وبين العقل والشعور، وبين الدليل وشروط تلقيه.

تبرز الحاجة إلى الخطابة في النسق الفلسفي لابن رشد بوضوح خاص حين يتعلق الأمر بالقضايا ذات الطابع الديني. فهو الفقيه والفيلسوف في آن واحد، يعي أن الخطاب البرهاني – على ما يتميز به من صرامة ودقة – يظل خطابا يوجه إلى من يمتلك القدرة على إدراك المقدمات الضرورية والنتائج اليقينية. أما جمهور الناس، فإن تلقيهم للمعقول لا يتم عبر البرهان، بل عبر الأقاويل التي تستند إلى ما هو مشهور ومتداول بينهم. ولذلك يرى ابن رشد، في تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو؛ أن وظيفة الخطابة تتمثل في إقناع الجمهور بما يقتضيه النظر العملي، من خلال الأقاويل المقبولة والمشتركة التي تستطيع النفاذ إلى أذهان العامة وتوجيه سلوكهم . ومن ثم فإن الخطابة اصبحت تشكل جزءا من البنية العقلانية للفلسفة ذاتها في امتدادها العملي والسياسي. فهي الأداة التي تسمح بنقل المعقول من دائرة البرهان الفلسفي إلى دائرة الممارسة القولية، بحيث يصبح الفكر قادرا على التأثير في حياة الناس وتوجيه أفعالهم. وبذلك تغدو الخطابة الوسيط الذي يربط الفلسفة بالمجتمع، ويجعلها قادرة على أداء وظيفتها المدنية، دون أن تنغلق في أفق التجريد النظري أو تنفصل عن المجال المشترك الذي تتحدد فيه القيم والأحكام العملية.

وبهذا المعنى، تعد الخطابة عند ابن رشد جزءا من البنية الفكرية والعقلانية للفلسفة الإسلامية ذاتها، لا في بعدها النظري فحسب، بل كذلك في امتداداتها العملية والسياسية. إنها فن مخاطبة العقل بما يناسبه، والوجدان بما يهيئه للتلقي، وهي أيضا الأداة التي تجعل الفلسفة قادرة على أداء دورها المدني، دون أن تنغلق على ذاتها أو تنقطع عن المجال المشترك.

4-الوظيفة الإقناعية للقول الخطابي حسب ابن رشد: تكامل الاستدلال المنطقي والبيان اللفظي

تدور معظم فلسفة ابن رشد حول ما اصطلح عليه ب "الفلسفة الأولى والحكمة اليونانية"؛ إذ تمثل بصورة متسقة ما وصل إليه الفكر اليوناني القديم، ولا سيما فلسفة أرسطو التي وجد فيها الإطار النظري الأكثر اكتمالا لتنظيم المعرفة وبناء النسق الفلسفي. غير أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح للفلسفة اليونانية، بل كان واعيا أيضا بطبيعة الإشكالات الفكرية التي أفرزها علم الكلام في الثقافة الإسلامية، وبالاتهامات التي وجهها أبو حامد الغزالي إلى الفلاسفة. كما استوعب ما ورد في الشريعة الإسلامية، مستندا في ذلك إلى ذوق فلسفي رفيع وإدراك عميق لطبيعة العلاقة الممكنة بين الحكمة والشريعة.

ومن خلال هذا التفاعل بين التراث اليوناني والواقع الفكري الإسلامي، سعى ابن رشد إلى بناء نسق فلسفي متماسك يقوم على قواعد وأصول محكمة، يعالج مسائل الفلسفة في صورة استدلالية منظمة تعتمد القياس والاستقراء، بحيث تستنبط القضايا بعضها من بعض في نسق مترابط. وبهذا المسعى حاول أن يخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال، وأن يجعلها منسجمة مع الشريعة، وقد لخص هذا الموقف في العبارة الآتية "**الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له**"[1]، مؤكدا أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة الشرعية، بل إنهما تتساندان في خدمة العقل والإيمان معا.

انطلاقا من سيطرة القواعد المنطقية الموروثة عن التصور الأرسطي على طرائق التفكير، ميز بن رشد بين طرق التصديق العامة التي تلائم جمهور الناس، وهي الخطابية. وبين طرق التصديق الخاصة التي تلائم الأقلية من أهل النظر وهي البرهانية، وحد ابن رشد هذه الطرق في

(1) ـ أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، درا المشرق، بيروت-لبنان، ط 2، ص35.

أربعة أنواع: "**أحدها أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعا، أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية أو جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها، مع كونها مشهورة أو مظنونة، أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها إن أخذت أنفسها دون مثالاتها. وهذا، هو الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر. والصف الثاني أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة، يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها. وهذا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه. والثالث عكس كل هذا، وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية. وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته. والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. هذه فرض الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إقرارها على ظاهره**"[1].

ومن ثم، فإن الخطابة في تصور ابن رشد لا تعد فنا أدنى من البرهان من حيث القيمة المعرفية، بل فن يختلف عنه من حيث الوظيفة والمقام. فالبرهان يتوجه إلى الخاصة من أهل النظر، غايته تحصيل اليقين العقلي المبني على مقدمات ضرورية، أما الخطابة فتتوجه إلى عامة الناس، وتعمل على تقريب المعقول إلى إدراكهم بما يلائم قدراتهم الذهنية وخبراتهم المعيشة.

يندرج تصور ابن رشد للخطابة ضمن مشروعه الأشمل الرامي إلى إعادة إدماج مختلف أنماط القول داخل النسق المنطقي الأرسطي، بحيث لا يبقى البرهان وحده هو المجال المشروع للعقل، بل تمتد العقلانية لتشمل أيضا أشكال الاستدلال التي تعمل داخل المجال الممكن والمحتمل. ومن هذا المنطلق، لم يتعامل ابن رشد مع الخطابة بوصفها مجرد مهارة لغوية أو تقنية للتأثير في الجمهور، بل ردها إلى بنيتها الاستدلالية العميقة، مبينا أنها تقوم على نمط مخصوص

(1) أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مرجع سابق، ص**51**.

من القياس سماه (القياس الخطابي)، "**الأشياء التي شأنها أن يكون بها الإقناع: منها الضمائر، ومنها التمثيلات. فالضمائر منزلتها في الخطابة منزلة البراهين في العلوم، والمقاييس في الجدل. والضمير كأنه قياس خطبي، والتمثيل كأنه استقراء خطبي. والضمير قول مؤلف من مقدمتين مقترنتين يعطينا بذاته أولا وبحسب ما في بادئ الرأي الإقناع في النتيجة التي تنتج عنهما. وإنما يصير مقنعا بأن يضمر المتكلم إحدى مقدمتيه ولا يصرح بها. ولأجل هذا سمي الضمير والمضمر، وإذ كان إضمار إحدى مقدمتيه سببا لأن يصير مقنعا. وإلا فإن البراهين والقياسات الجدلية إذا استعملت في المخاطبات والكتب وفي أكثر الأوقات محذوفة من كل واحد منها إحدى مقدمتيه قصدا للاختصار، أو لأن الذي حذفه ظاهر جدا عند السامع، فلا تسمى تلك ضمائر**"[1]. فالخطابة، في نظره، ليست قولا منفلتا من قواعد النظر، بل ممارسة عقلية تنتظم وفق انتقال من مقدمات مقبولة أو مشهورة إلى نتائج يرجح صدقها. ولهذا يقرر أن وسائل الإقناع الأساسية في الخطابة تتمثل في «الضمائر» و«التمثيلات[2]»، حيث تكون الضمائر بمنزلة البراهين في العلوم والمقاييس في الجدل، في حين يقوم التمثيل مقام الاستقراء. فالضمير، بحسب شرحه، قياس خطابي يقوم على إضمار إحدى المقدمتين اعتمادا على وضوحها أو شهرتها لدى المخاطَب، الأمر الذي يجعل الإقناع متحققا، ليس فقط من قوة الربط المنطقي بين المقدمات والنتيجة، بل كذلك من استثمار الأسلوب والمشترك المعرفي الذي يسبق القول ويؤسس إمكان فهمه وقبوله.

(1) - الفارابي أبو نصر، **كتاب في المنطق، الخطابة**، مرجع سابق. ص**31**.

(2) - يحدد ابن سينا معنى التمثيل إذ يقول: "التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد، وربما اختلف، وأوثقه ما يكون المتماثل به أو المشترك فيه علّة للحكم في الشاهد _وليس بوثيق، فربما كان علة الحكم في الشاهد لأجل ما هو شاهد وربما كان المشترك معنى كلياً ينقسم إلى جزئين فتكون العلة أحد الجزئين، ولم يدخل التفصيل في القسمة المؤدية للعلة، فإن لم يكن هذان المانعان وصح أن الحكم لعلة انقلب التمثيل برهانا" **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، **1980**، ص**10**.

ينبه ابن سينا في هذا التعريف على أن قيام التمثيل على نوع من المقارنة أو المقايسة بين شيء غائب بشيء موجود لا يجعل منه قياسا منطقيا، وبالتالي فهو لا يحقق اليقين الذي يحققه القياس البرهاني الصحيح، فإن كان القياس هو وسيلة التصديق في البرهان فهو في التمثيل وسيلة للإقناع.

وبهذا المعنى، يكشف تحليل ابن رشد للضمير والتمثيل عن بنية منطقية دقيقة للقول الخطابي؛ فالضمير ليس مجرد حذف أسلوبي أو اختصار لغوي، بل آلية استدلالية تستند إلى حضور مقدمة ضمنية مقبولة ومشتركة، بحيث يكتمل القياس في ذهن السامع قبل أن يُستوفى في اللفظ. أما التمثيل، فإنه يؤدي داخل الخطابة وظيفة قريبة من الاستقراء، إذ ينتقل من جزئي معلوم إلى جزئي آخر يشاركه في جهة جامعة، فيجعل المعنى أقرب إلى التصديق وأشد تأثيرا في النفس. وبهذا يغدو القول الخطابي، عند ابن رشد، خطابا منظما وفق قواعد تولد القَبول، لا مجرد قول قائم على الانفعال أو التلاعب بالعواطف كما ذهب إلى ذلك التقليد الأفلاطوني.

وانطلاقا من هذا التصور، يتضح أن تلخيص ابن رشد لكتاب «الخطابة» لا يمكن فهمه بوصفه مجرد متابعة شارحة للنص الأرسطي، بل بوصفه لحظة تأسيسية داخل مشروعه الفلسفي العام. فقد حافظ على روح النص الأرسطي من حيث البناء المفهومي وطريقة عرض المسائل، لكنه في الوقت نفسه أدخل تعليقاته وتحليلاته الخاصة، جاعلا من الخطابة جزءا من النسق المنطقي الذي ينظم طرائق القول والاستدلال، فضلا عن سعيه من خلال شرحه إلى تكييف الفلسفة الأرسطية مع شروط الحياة الفكرية والمدنية في العالم الإسلامي. ومن هنا كانت الخطابة صناعة عقلية تنظيم المجال المشترك وتدبير القول داخل المجال المدنية.

تتجلى أهمية ابن رشد في أنه لم يقتصر على إعادة الاعتبار لفن الخطابة، بل سعى إلى إدماجه في البنية الكلية للفلسفة الإسلامية العملية، فهو لم ينظر إلى الخطابة كفن بلاغي محض، وإنما كصناعة ذات وظيفة مدنية وتربوية، تخاطب العقول والوجدان معا، وتسد حاجة المجتمع إلى قول عقلاني قادر على النظر في القضايا التي تنتمي إلى مجال الممكن والمحتمل.

خاتمة

يتضح من خلال تحليل منزلة القول الخطابي في فلسفة ابن رشد أن هذا النمط من القول لم يعد ينظر إليه كفن بلاغي ثانوي أو مجرد وسيلة للتأثير العاطفي، بل أصبح صناعة عقلية ووجدانية ذات وظيفة مدنية تربوية. فقد أبرزت الدراسة أن ابن رشد أعاد إدماج الخطابة في النسق الفلسفي الإسلامي، بحيث غدت صناعة توجيه الإرادة نحو الفضائل، وتنظيم العلاقة بين القول والفعل، وبين قول الحقيقة وإمكان قبولها. هذا المزج منح القول الخطابي مشروعية عقلية جديدة، وجعله جزء من منظومة النسق المنطقي الفكري التي تستجيب لتعدد مستويات الفهم وتنوع استعدادات الجمهور.

بالتالي يمكن القول إن ابن رشد أقام توازنا دقيقا بين مقتضيات المنطق وآليات البيان، مؤكدا أن القوة الحجاجية للخطاب لا تستمد وجاهتها من المقدمات العقلية وحدها، بل من صياغتها البيانية التي تمنحها القبول والتأثير. ومن هنا تتجلى أهمية الخطابة كوسيط يربط الفلسفة بالثقافة الإسلامية، ينقل المعقول من دائرة البرهان الخاص إلى أفق المعقول المشترك، ويجعل الفلسفة قادرة على أداء وظيفتها وتمنح الفلسفة الامتداد لتشمل في حياة الناس.

لائحة المراجع المعتمدة:

- أفلاطون، **محاورة فايدروس أو عن الجمال**، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر التوزيع القاهرة، **2000**.
- ابن رشد أبو الوليد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت–دار القلم، بيروت، لبنان بدون سنة النشر.
- أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، درا المشرق، بيروت–لبنان، ط**2**.
- ابن رشد أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب أفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، **1998**.

- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق وتقديم، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، **1980**.
- الفارابي أبو نصر، **كتاب في المنطق، الخطابة**، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، جمهورية مصر العربية وزارة الثقافة مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب،**1976**.
- قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي "**نقد النثر**"، حققه وعلق عليه طه حسين وعبد الحميد العبادي، القاهرة، ط**2**، **1937**.
- محمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، ط**2**، **2006**.
- ناصر عمارة، **الفلسفة والبلاغة**، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، ط**1**، **2009**.
- بول ريكور، **البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا**، ترجمة، مصطفى النحال، ضمن [مجلة فكر ونقد، عدد **16** فبراير، الرباط **1999**، ص**108**]. (ألقى بول ريكور هذه الدارسة في شكل محاضرة سنة **1970**).
- سلامة إبراهيم، **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط**1**، **1950**.

النسـق البياني اللفظي عند المفسـرين

أبـو الحسن الحرالي نموذجا

د. محمد فرحاوي
مختبر الأبحاث والدراسات في العلوم الإسلامية،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – المحمدية،
جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء

تأطير

لقد خلق الله الناس وأسكنهم الأرضَ واستعمرهم فيها، ووعدهم بإنزال الهدى إليهم حتى لا يخطئوا سبيل ربهم ويفوزوا في الدنيا والآخرة، فمن أخطأها وزاغ عنها بعزم كان مصيره الخسران والخذلان. ووعدهم سبحانه ببيان معالم هذه السبيل والهداية بقوله تعالى {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (*) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (البقرة **38–39**).

فيلزم من ذلك اعتناء الناس بكتاب ربهم، فهما وتطبيقا؛ لأن القول فيه بغير علم هو من ضروب القول عن الله بغير علم، ونقضٌ لميثاق الكتاب الذي قال فيه سبحانه ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (الأعراف **169**)؛ لذلك كان علم التفسير بوابة فهمِ القرآن وركيزته الأساسية، التي يروم أصحابها بيان مراد الله وكلامه للناس بعدما تَبَيَّنُوه منه.

لذلك اخترت موضوع "**الضوابط المنهجية والمعرفية الحاكمة للتفسير عند أبي الحسن الحرالي، بيانًا للمعنى وبناءً للخطاب**" للمشاركة به في المؤتمر الدولي الثاني الموسوم بـ "**الأنساق البيانية في التراث العربي الإسلامي ودورها في بناء الخطاب**"، والمنظم من قِبل كلية الناظور متعددة التخصصات، والمندرج تحت محور " **أصول الأنساق البيانية في ضوء قضايا التخاطب العام أو الفكري**".

ولا جور، بالنظر إلى سموِّ الخطاب القرآني وعالميتِه واستمرارِه، بالقول إن مكنونه ومؤداه محيط بشكل شامل بالإنسان خصوصا وبالكون عموما، توصيفا وتأطيرا، واعتبار هذه المحددات من قِبَل الحرالي يجلي عُمْقَ ودقةَ العملية التفسيرية عنده؛ بحيث يظهر ذلك من اعتنائه بأساليب بناء المعنى، وأساليب توجيه الخطاب في القرآن الكريم وتَبَيُّنِ مراتبه، وكذا تركيزه على بيان عِلِّيَّةِ الخطاب القرآني ليؤدي دوره في تنمية المدارك وسموها.

وأما مصطلحات العنوان، **فأعني** بالمنهجية الأوصافَ الشكليَّة المؤطرةِ للشق المعرفي، من قبيل الاشتراطات وغيرها، وأعني بالمعرفية كل ما خرج عن وظيفة الوصف المجرد، وتضمن حقيقة قائمة بذاتها. **وأهدف** من خلال ذلك بيانَ تجليات تلكم العلاقة بين ضوابط الأنساق البيانية خلال التعامل مع كتاب الله وأنماط الخطاب سواء التي فيه أو التي يستعملها المفسر.

وتتمحور **إشكالية** البحث حول مدى ضبط معوقات بناء المعنى ومعوقات إيصاله وإفهامه في التفسير عند أبي الحسن الحرالي؛ فيقوم النظر إلى هذه الإشكالية على تداول مجموعة من **الأسئلة،** المعينة على تبين مباحث المقال ومواضيعه، من قبيل:

ما هي الضوابط المنهجية والمعرفية الواجب مراعاتها عند بناءِ المعنى وتَبَيُّنِهِ من النص القرآني عند الحرالي؟ وكيف تُرتب، وتتداخل، أشكالُ تَبَيُّنِه؟ وهل هناك ضوابط تحكم ترابطَ المعنى وتمامَه في مظانه —أي الآيات التي ورد فيها— عند الحرالي؟ وكيف تصرف الحرالي مع تنوع المخاطبين بالقرآن الكريم خلال العملية التفسيرية؟ وما إلى ذلك من الأسئلة المؤطرة للموضوع.

وتكمن **أهمية** الموضوع في تناولها للمنظور المنهجي والمعرفي، الذي حكم الحرالي في تفسيره، سواء لتوليد المعنى —أو تَفَهُّمِهِ من بيان القرآن الكريم— أو لضوابط عرضه للمخاطبين به.

كما أن الموضوع لن يُعنى بدراسة الضوابط التي يُعمِلها الحرالي لمعالجة دلالة المفردة القرآنية واستفادة المعنى منها، وإنما تكمن **حدود الدراسة** في دراسة ملابسات أنساق البيان في القرآن الكريم عند الحرالي، وتتبع توظيفه لها لتَبَيُّنِ كيفية استفادته للمعنى منها، وأيضا سيدرس ملابسات عرضه للخلاصات ومخاطبته القارئ بمقتضاها.

وأما عن **الدراسات السابقة** المتعلقة بصميم الموضوع فلم أطلع على مقال أو كتاب تناولها كما هي، ولكن قريب منها مقال للدكتور عبد الرحيم مرزوق الموسوم بـ "المنهج الدلالي الأسس والمكونات قراءة في تفسير الحرالي المراكشي" المنشور في مجلة الإحياء العدد **28** في **30** يونيو **2008**.

والذي عرض فيه ما يراه منهجا دلاليا للحرالي، يعالج من خلاله ألفاظ القرآن على مستوى المعنى المعجمي، والتطور الدلالي، والمعنى السياقي. غير المقال لم يقم على منهج

استقرائي في رصد ودراسة ما تقوم عليه استنتاجات المقال، كما أنه لم يمحص القول في مفاهيم يقوم عليها المعنى عند الحرالي كالمناسبة والإفهام والباطن.

وبالنظر إلى طبيعة البحث، فإنني سأعتمد على **المنهج** الاستقرائي، لإحصاء وتتبع الألفاظ والمفاهيم المتعلقة بالأنساق البيانية، وسأعقبه باستعمال **أدوات** التحليل لدراسة العلائق بين محاور الدراسة والخلاصات المرجوة.

التمهيد

إن كتاب الله هو كلامه لخلقه وخطابه إليهم، ومدار إفصاحه لمراده منهم، بل ومنهج حسابه سبحانه لهم، وهو ما يُبَرِّرُ أهميته تَبَيُّنِ ضوابط فهم الخطاب القرآني وتفسيره، وقد اخترت الإمام الحرالي، من خلال كتاب "تراث أبي الحسن الْحَرَالِّي المراكشي في التفسير"، لدراسة معالم فهمه وإفهامه للخطاب القرآني.

وهو الإمام علي بن أحمد بن الحسن بن إبراهيم التّجيبيّ، الملقب بأبي الحسن الحرالي المولود بمراكش، والمتوفى بحماة عام 637 هـ[(1)]، وحرالة قرية من عمل مرسية بالأندلس[(2)]. وكان من أعلم الناس بمذهب مالك متفنناً في كثير من العلوم مجاب الدعوة كثير الكرامات لقي ثلة من العلماء شرقاً وغربا[(3)].

وقد امتدت رحلته للعديد من أقطار الأمة الإسلامية، حيث «رحل إلى المشرق، وحج، ولقي العلماء، وتصوف، ثم عاد إلى المغرب واستوطن بجاية في الجزائر. وعاد إلى المشرق فأقام في بلبيس بمصر، ووقع بينه وبين صاحب الديار المصرية كلام، فأُخرج منها، فتوجه إلى الشام»[(4)]. وهو ما جعل علمه ينضج ويواجه مدارس شتى، امتدت ما بين مراكش وبجاية

---

(1) الذهبي، المستملح من كتابة التكملة، ص 341

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16 ص 309

(3) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج 1 ص 260

(4) نويهض، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، ج 1 ص 352

ومصر والمدينة والشام؛ فأثر ذلك على شخصيته وعلى مؤلفاته، حتى قال فيه الغِبْرِيني (ت714هـ) «جمع فنون العلم بجملتها واستولى على كليتها»(1)، وحيثما تكلم في علمٍ يُعتقد أنه لا يعرف غيره(2).

المحور الأول: الضوابط المنهجية الحاكمة للتفسير عند الحرالي

1-الضوابط المنهجية للخطاب القرآني

لقد أرجع ابن فارس أصل مادة (خطب) إلى أصلين اثنين، أحدهما، وهو ما يهمنا منهما، «الْكَلَامُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، يُقَالُ خَاطِبُهُ يُخَاطِبُهُ خِطَابًا، وَالْخُطْبَةُ مِنْ ذَلِكَ، وَالْخَطْبُ: الْأَمْرُ يَقَعُ؛ وَإِنَّمَا سُمِّيَ بِذَلِكَ لِمَا يَقَعُ فِيهِ مِنَ التَّخَاطُبِ وَالْمُرَاجَعَةِ»(3)؛ فيكون الخطاب بمقتضى ذلك فرعًا خاصا من الكلام العام، ويقيده بكونه كلاما موجَّها من أحد طرفي المخاطبة للآخر.

فتكون العناصر الواجب اعتبارها في هذه العملية، هي: المخاطِبُ والمخاطَبُ والخطاب، والمخاطِب في مقالنا هذا هو الله جل جلاله والمخاطَبُ هو الإنسان والخطاب هو القرآن الكريم؛ لذلك قال الشافعي «خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تَعْرِف مِن معانيها»(4)؛ فخطاب القرآن هو كلامه جل في علاه المضَمَّنُ في كتابه، الموجَّهُ للعرب ابتداءً بلسانهم وما به يعقلون ويفهون الكلام.

وهذا ما يجعل الخطاب القرآني أعلى من أي خطاب، لعلو قدر الله سبحانه، وعظمته وعلمه وحكمته وما لا ينحصر من صفات الكمال التي لا تحق إلا له سبحانه، ووجب العلم بأن لوازم الكلام عند تعلقها بالبشر خلاف لوازمه عند تعلقه بالذات الإلهية، فكذلك الخطاب القرآني، فخصائصه مستمدة من كونه خطاب وحيٍ عن الله.

---

(1) الغِبْرِيني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ص 144
(2) بتصرف، المصدر السابق، ص 146
(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، [كِتَابُ الْخَاءِ]/[بَابُ الْخَاءِ وَالطَّاءِ وَمَا يَثْلِثُهُمَا]، ج 2 ص 189
(4) الشافعي، الرسالة، ص51-52

فلا يضاهي ولا يشابه ولا يقارب كلاما كلامه جل في علاه، لذلك قال أبو الحسن الحرالي في خصائص القرآن الكريم أنه «إذا خوطب قوم ببيان، وحوروا بتبيان، فلم يلقنون ولا فهموا، علم أن أساس مواهبهم يحتاج إلى تزكية تهيئهم إلى ما يُقْصَدُ بهم من التفهم بقوانين وتنبيهات على أمور جامعات»[1].

فأثبت بذلك للقرآن الكريم عدة ضوابط: منها أنه مشتمل على بيان، وتبيان، وقوانين موهوبة ومكتسبة تحكم الفهم؛ وما يهمنا في هذا المحور هو الضوابط المنهجية للخطاب من جهة كونه خطابا –دون الضوابط المنهجية المتعلقة بفهمه أو بإفهامه للناس، بحيث سيتم تناولها مفصلة لاحقا في نفس المحور–، ومن ذلك الضوابط المنهجية المتعلقة بذات الخطاب، من قبيل مكوناته وأنواعه ومراتبه، ثم الضوابط المنهجية المتعلقة بالبيان، وبالمخاطبين بالوحي، وتفصيل ذلك كما يلي:

أ–الضوابط المنهجية المتعلقة بمكونات الخطاب: لقد تعددت المواضع التي قَيَّدَ فيها الحرالي مكونات الخطاب القرآني بمجموعة من الضوابط المنهجية، ويمكن تقسيمها بحسب دلالة الخطاب وأطرافه ومؤدى مضمونه كما يلي:

–دلالة الخطاب: يُقَيِّدُ الحرالي دلالة الخطاب القرآني –بصفة عامة وبغير ربطها بالمضمون أو نوعه– بمفهوم الظاهر والباطن، ويصرح بذلك في كثير من المواضع كقوله –تعميما– «لكل آية ظهرا وبطنا»[2]، ويَقصد «بالباطن كل ما دل الوحي على اعتباره من اشتراطات أو قيود يلزم لإدراكها الاجتهاد والنظر، والذي –أي الوحي– بدونه تخفى هذه الاعتبارات عن الحس والعقل، بينما يَقْصِدُ بالظاهر كل ما كان للحس أو للعقل أو هما معا القدرة على رصده بغير وحي –أو إخبار– سابق»[3].

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**24-25**

(2) المصدر السابق، ص**145**

(3) بتصرف: فرحاوي، "الضوابط المنهجية والمعرفية الحاكمة لآيات العقيدة عند الحرالي". ص **418**

-أطراف الخطاب: إن سمةَ الخطاب القرآني الاتصالُ والاسترسالُ، فتارة تتظافر وتتعدد المضامين في الآية الواحدة، وتارة أخرى تتظافر عدة آيات متصلة لبناء المضمون الواحد، لذلك يضبط الحرالي مكان ابتداء وانتهاء هذه المضامين بقوله رأس الخطاب أو طرفه أو ابتداؤه أو انتهاؤه، وذلك كثير مطرد عنده.

-مضمون الخطاب: يضبط الحرالي مضمون الخطاب القرآني من جهة تمامه بـ «إنزاله على سبعة أحرف»[1]، بحيث يختص حرفان من مجموع الأحرف بصلاح الدنيا، وهما حرفا الحلال والحرام، ويختص حرفا الأمر والنهي بصلاح المعاد، ويختص حرفا المحكم والمتشابه بصلاح الدين، وأخيرا يختص «القرآن بالحرف السابع الجامع مُبين المثل الأعلى، ومُظهر الممثول الأعظم»[2]؛ فيُقيِّد بذلك النظر إلى مضمون الخطاب بتلمس ما يدل على صلاح الدنيا، وهذان هما أدنى تلك الحروف السبعة، وكذا ما يدل على صلاح الدين، وما يدل على صلاح المعاد، وذلك وفق المثل الأعلى الدال على المغيبات.

ب-الضوابط المنهجية المتعلقة بأنواع الخطاب: يقيد الحرالي أنواع الخطاب، من حيث تعلق نظمها بالمخاطبين، إلى ثلاثة أزواج متكاملة فيما بينها عند أداء المعنى، وهي ثنائية الإقبال والإعراض، وثنائية الغيبة والحضور، وثنائية الاختصاص والعموم، وقد صرح بهذه الأزواج وانتظامها فيما بينها لما قال «إن خطاب الإقبال ينتظم بخطاب الإعراض، والغيبة بالحضور، والاختصاص بالتعميم»[3].

فيتناسب، وينضبط عموما، الإقبال والحضور -على فئة- بالتقريب والإعلاء من شأنها أو من شيء يخصها، ويتناسب الإعراض والغيبة -على فئة- في الخطاب مع الإبعاد والإنزال من شأنها أو من شيء يخصها، كما ينضبط التعميم مع الإجمال والاختصاص مع التفصيل؛ وهذا

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص57
(2) المصدر السابق، ص59
(3) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص33

وجه فهم، استعمال الحرالي لمشتقات مصطلحات، الإعلاء والقرب والإنزال والإبعاد والإجمال والتفصيل في تفسيره.

ت-الضوابط المنهجية المتعلقة برُتَبِ الخطاب: لا يكاد يخلو تفسير الحرالي لآيات القرآن الكريم من اعتبارٍ لذكر أسماء الله سبحانه، وكذا لذكر مكونات عالم الشهادة وتنزل الأمور الشرعية والقدرية فيه، بحيث ترد «رتب الخطاب في القرآن بحسب أسماء الله وأطوار الخلق، وتنزلات الأمر»[1].

فَنَظْمُ الخطاب باسم الرب يختلف عن نظمه باسم الله الأعظم أو بأحد أوصافه وأسمائه الأخرى، وكذا ذكر مكونات عالم الشهادة له خصوصيات متعلقة بالشيء المذكور –على وجه الخصوص–، ومتعلقة أيضا بوجه دلالته على أمره ومشيئته جل جلاله؛ فكانت هذه الرتب الثلاث –الألوهية والربوبية وباقي الأسماء–ضابطةً للخطاب ولدلالاته.

ث-الضوابط المنهجية المتعلقة برُتَبِ المخاطبين: يرى الحرالي أن تلقي الخطاب متعلق بحال المتلقي ومدى قربه أو بعده عن الله، فتتدخل بذلك «رتب تنامي القلوب في الرجوع إلى الله، وأطوار الخلق، والأعمال، وما يقابل ذلك من دركات البعد والبغض والطرد واللعن»[2] في الفهم والتلقي عن الله.

فكما «أن ما يخص البالغ العاقل من الخطاب لا يدخل فيه الصبي المميز، وما يخص المميز لا يدخل فيه البالغ، كذلك خطاب الذين آمنوا لم يصل إليه الناس بعد، وخطاب الناس قد جاوزه الذين آمنوا، لأنهم قد انزجروا، بما قبلت قلوبهم، عما يزجر عنه الناس، وقد ائتمروا بما يؤمر به الناس»[3]

ج-الضوابط المنهجية المتعلقة بالبيان: لقد تقدم ذكر أن الناس يخاطبون ببيانٍ ويحاورون بتبيانٍ، غير أن «بلاغة البيان تعلو إلى علو قدر المُبَيِّنِ، فَعُلُوُّ بيان الله على بيان خلقه، بقدر

---

(1) المصدر السابق، ص33

(2) المصدر السابق، ص33

(3) المصدر السابق، ص35

علو الله على خلقه»[1]، فبعكس الإنسان الذي «بيانه في الكائن ناقص، وبيانه في الماضي أنقص، وبيانه في الآتي ساقط»[2]، فبيان الله سبحانه «عن الكائن بالغٌ إلى غاية ما أحاط به علمه، وعن المنقطع كونه –أي الماضي– فبحسب إحاطته بالكائن، وعن الآتي بما هو الحق الواقع»[3].

وقد تعددت أوجه البيان في الخطاب القرآني وتجلياتها، فأورد الحرالي منها ما كان من بيانٍ للعلاقة بين أنواع الخطاب ورُتب المخاطبين، ومن ذلك أن الخطاب توجه للناس لِيُعَلِّمَهم أحكام الطلاق «فخاطبهم وأمرهم، فلما عصوا أعرض وَجْهُ الخطاب عنهم، ثم تلافاهم بخطاب لسان نبي الرحمة لهم، واستمر إعراضه هو تعالى عنهم في متمادي الخطاب. "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء" تَنَزَّلَ الخطابُ في الرتبتين، ليتبين الأعلى –وهو النبي صلى الله عليه وسلم– ما يبينه للأدنى –وهم الناس–»[4].

ومن أوجهه كذلك، ما كان من بيانٍ للعلاقة بين متعلقات مضمون الخطاب بعضها ببعض، ومن ذلك قوله عن تعلق جوامع المعاني المضمنة في الخطاب القرآني في الفاتحة بباقي القرآن، بأن «وجه فوت أم القرآن للقرآن أن القرآن مقصود تنزيله التفصيل، والجوامع فيه نجوم مبثوثة غير منتظمة واحدة إثر واحدة، والجوامع في أم القرآن منتظمة، واحدة بعد واحدة، إلى تمام السبع، على وفاءٍ لا مزيد عليه، ولا نقص عنه»[5]، لذلك كان من البيان تلمس أوجه تعلق الجوامع بعضها ببعض.

وأورد أخيرا ما كان من بيانٍ للعلاقة بين رُتب الخطاب ورُتب المخاطبين، بحيث جعل رتبة النهي –في الخطاب– متعلقة بالمعرض عن المعصية، ورتبة الزجر متعلقة بالمقبل عليها،

---

(1) المصدر السابق، ص29

(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص29

(3) بتصرف المصدر السابق، ص29

(4) بتصرف المصدر السابق، ص43-44

(5) المصدر السابق، ص51

فقال في ذلك «إلا أن الردع على وجهين: خطاب لِمُعرضٍ، ويسمى زجرا، كما يسمى في حق البهائم، وخطاب لِمُقبلٍ على التفهم، ويمسي نهيا، فكأن الزجر يريع الطبع، والنهي يريع العقل»(1).

وفي المحصلة، فإن كل هذه التفريعات والتقسيمات تتظافر لأداء المعنى، والتي بيان ضوابطها المنهجية هو موضوع النقطة التالية، وقد أشار الحرالي إلى ذلك في كثير من المواضع، ومن ذلك قوله —عن خصائص الخطاب القرآني— بأن «لكل من تنزلاته العلية، ظاهرا وباطنا، أمر خاص، ولكل أمر خلق، يرد بيان القرآن لكل خلق بحسب كنه ذاته، واختصاص رتبة قربه ومحل بعده»(2).

2-الضوابط المنهجية لفهم الخطاب القرآني

بالإضافة إلى ما تم استشعاره من ضوابطِ فهم الخطاب، مما تم بيانه سابقا، خصوصا ما ذُكِرَ مما يتعلق بمكونات الخطاب وأنواعه، ورتبه ورتب المخاطبين به، وكذا المتعلقات العامة لبيانه، فقد أولى الحرالي أهمية كبرى لمنهج فهم الخطاب القرآني؛ وذلك لِمَا ذكر من أن «القرآن مثاني إفهامٍ وحمد»(3)، فوجب —عنده— بمقتضى ذلك ألا ينفك العملُ عن الفهمِ ولا الفهمُ عن العملِ.

غير أن الفهمَ الذي يقصده لا يعني به حصول العلم فقط، وقد أشار إلى ذلك عندما ميز بين أهل الفهم وأهل العلم، عندما تحدث عن أثر فهم أمثال القرآن، فقال بأنه يزيد «للمؤمن الإيمان، وللعالم العلم، وللفاهم الفهم»(4)، وأشار إلى ذلك أيضا عند تقريره لعلو درجة

---

(1) المصدر السابق، ص61

(2) المصدر السابق، ص34

(3) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص440

(4) المصدر السابق، ص88

أهل الفهم عن درجة أهل العلم لتمكنهم من إشارات القرآن ودلالاته التي لا تأتي تصريحا وإنما تأتي إفهاما[1].

لذلك قال الحرالي إن الإفصاح هو «لمن دون أهل الفهم، من رتبة أهل العلم»[2] وهو متاح لمن طلبه، غير أن أهل الفهم يُشترط فيهم سلامة القلب والترقي في مراتب الإيمان والإيقان لفهم باطن الخطاب، لأن «خطاب القرآن يتوجه لكل أولي سن [على حسب سن] قلوبهم، لا يصلح خطاب كل سن إلا له، يتقاصر عنه من دونه، ولا يحتاج إليه من فوقه، وهي أسنان متعددة: سن الإنسان، ثم سن الناس، ثم سن الذين آمنوا، ثم سن الذين يؤمنون، ثم سن المؤمنين، [ثم سن المؤمنين] حقا، ثم سن المحسنين، هذه أسنان سبعة، خطاباتها مترتبة بعضها فوق بعض»[3].

ومن أجل تحصيل الفهم لكلام الله جل جلاله، والذي أنزله «مثاني، بين إجمال وتفصيل، وبين إفصاح وإفهام»[4]، على توافق وانتظام بين الإجمال والإفصاح وبين التفصيل والإفهام، فقد عمل الحرالي على تقرير «قوانين في التطرق إلى الفهم، تنزل في فهم القرآن منزلة أصول الفقه، في تفهم الأحكام»[5]، التي سبق له أن أخذ منها حظا وافرا عن شيخه أبي عبد الله محمد بن عمر القرطبي (**631** هـ) عالم المدينة حين أخذ عنه تفهم سورة الفاتحة[6].

والناظر بعين التفحص إلى تفسير الحرالي، يلحظ تلكم العلاقة التي تنسجها أقواله عن بيان الخطاب، وعن عملية الإفهام المرجوة، بحيث يُصرح تارة أن الفهم لازمٌ مُنبثقٌ عن البيان

---

(1) بتصرف المصدر السابق، ص**395**
(2) المصدر السابق، ص**499**
(3) المصدر السابق، ص**316**
(4) المصدر السابق، ص**31**
(5) المصدر السابق، ص**28**
(6) بتصرف المصدر السابق، ص**27**

ومُستمد منه، وقد ذكر ذلك بقوله إن «مفهوم بيان القرآن أضعاف أضعاف إفصاحه»[1]، ويصرح تارة أخرى بأن تجربة إبانة الوحي هو الغرض من الفهم، وذلك حين قال إن المتمكن من بيان أسماء الله وأطوار الخلق وتنزلات الأمر ورتب تنامي القلوب وما يقابل ذلك فقد «فتح الله له بابا إلى الفهم يجد به يقين تجربة إبانته»[2].

بذلك، يمكن تلمس ضوابط وقوانين الإفهام التي يعتمدها الحرالي من خلال معالم البيان التي يثبتها للخطاب القرآني، وسيتأتى ذلك من خلال تجلية ضوابط بيان الوحي وما يتفرع عنهُ، من كتاب وحديث وإجماع وأقوال صحابة، وكذا إلى تجلية ضوابط بيان اللغة عنده، وهي كما يلي:

أ–ضوابط بيان الكتاب: وهي على ثلاثة أوجه: أولها اعتماده على مبدأ اتصال المعنى في الخطاب القرآني، وذلك ما يلزم منه تَبَيُّنُ المعاني المناسبة للآيات المتتالية حتى ينسجم الخطاب ويترابط فيما بين مكوناته، ففي «كل آية معنى تنتظم به بما قبلها، ومعنى تتهيأ به للانتظام بما بعدها»[3].

وثاني الأوجه اعتباره لكل مراتب دلالة الخطاب، لقوله «ما يقع فيه الإفهام في متقابلات ظاهرة —في الخطاب—، يقع البيان عن أحدها إفصاحا، ويلازمه الآخر إفهاما»[4]، ومن تطبيقاتها أن تأتي دلالةٌ مُفصحٌ عنها ثم يستعمل دلالةَ المخالفة المتصل بها لتعميق الفهم المتعلق بها.

وآخر الأوجه اعتماده على الاستقراء المفضي إلى بناء القواعد الكلية والمطردة للفهم، ومن ذلك —على سبيل المثال— عموم القسمة في الأشياء عند البعث بين الجنة والنار بأن يحشر في النار الكفار وما صنعوا بل حتى الحجارة؛ لذلك أورد في معنى قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (البقرة **24**) ما نصه «وفي ذكر الحجارة إفهام عموم البعث والجزاء لما حوته

(1) المصدر السابق، ص**30**

(2) المصدر السابق، ص**33**

(3) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**188**

(4) بتصرف المصدر السابق، ص**31**

السماء والأرض، وأن كل شيء، ليس الثقلين فقط، يعمه القسم بين الجنة والنار، كما عمه القسم بين الخبيث والطيب»[1] في الدنيا.

ب–ضوابط بيان الحديث[2] فهي على ثلاثة أوجه: أول الأوجه ما كان الاستدلال به على وجهٍ يُفيد تأكيدَ معنى تمَّ استنباطه استقراءً من الكتاب، ومن ذلك الأحاديث التي أوردها لدعم قوله بأن القسمة في الآخرة –بين الجنة والنار– تعم كل شيء، كحديث «يُقتص للشاة الجماء من الشاة القرناء»[3]، أو الحديث الذي أورده بمعناه من «أن الموت يذبح»[4] في الآخرة.

وأما الوجه الثاني فهو ما يستعمله الحرالي –من الأحاديث– لتدعيم فهمٍ استنبطه من الكتاب، فيستدل به على صحة فهمه والقول به، ومن ذلك قوله بأن أدنى مراتب الإيمان هي حمل اللفظ على ظاهره وإجراؤه عليه، فكان سنده هو حديث اختبار إيمان الأَمَة من قِبَل الرسول صلى الله عليه وسلم وقبوله منها، بحيث استدل الحرالي على ذلك بقوله «قال عليه الصلاة والسلام للأمة "أين الله؟ قالت في السماء. قال: أعتقها؟ فإنها مؤمنة"[5] فإذن أدنى الإيمان التوجه إلى عبادة من في السماء»[6].

وأما الوجه الأخير فهو ما يستعمله الحرالي من الحديث النبوي الشريف لاستفادة معاني تُخصص أو تُجلي ما يُفهم من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله في معنى الصبغة في قوله تعالى ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة **138**) إنها «صبغة قلب لا تزول لثباتها، بما تولاها الحفيظ

---

(1) المصدر السابق، ص**173**

(2) تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الحرالي لا يُخَرّجُ ما يستدل به من أحاديث أو مواقع الإجماع أو أقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وقد يصرح بمصدر الحديث هل هو الصحيحين أم سنن ابن ماجة وغير ذلك.

(3) المصدر السابق، ص**173**، أخرجه مسلم في صحيحه من رواية أبي هريرة برقم **2582**

(4) المصدر السابق، ص**182**، أخرجه البخاري في صحيحه من رواية عبد الله بن عمر برقم **6548** ومسلم في صحيح من رواية عبد الله بن عمر برقم **2850** ولفظه عند البخاري (إذا صارَ أهْلُ الجَنَّةِ إلى الجَنَّةِ، وأَهْلُ النَّارِ إلى النَّارِ، جِيءَ بالمَوْتِ حتَّى يُجْعَلَ بيْنَ الجَنَّةِ والنَّارِ، ثُمَّ يُذْبَحُ، ثُمَّ يُنادِي مُنادٍ: يا أهْلَ الجَنَّةِ لا مَوْتَ، ويا أهْلَ النَّارِ لا مَوْتَ، فَيَزْدادُ أهْلُ الجَنَّةِ فَرَحًا إلى فَرَحِهِمْ، ويَزْدادُ أهْلُ النَّارِ حُزْنًا إلى حُزْنِهِمْ)

(5) رواية بالمعنى وأصل الحديث عند مسلم من رواية معاوية بن الحكم السلمي برقم **537** ولفظه (فَقالَ لَهَا: أيْنَ اللَّهُ؟ قالَتْ: في السَّمَاءِ، قالَ: مَن أنَا؟ قالَتْ: أنْتَ رَسولُ اللهِ، قالَ: أعْتِقْهَا، فإنَّهَا مُؤْمِنَةٌ)

(6) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**302**

العليم»[1]، ثم خصصها بالقول بأن هذه الصبغة هي نورٌ تحول إليه جوهر المؤمنين، وذلك من منطلق حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين قال «وفيه إفهام بما عليه يختص به الذين آمنوا من انقلاب جوهرهم نورا، كما قال عليه الصلاة والسلام: "اللهم اجعلني نورا"[2] فكان ما انقلب إليه جوهر الأئمة انصبغت به قلوب الأمة»[3].

فالأحاديث التي يزيد عددها عن الخمس وتسعين حديثا، فيما وصلنا عنه من أقوال، يوردها الحرالي بأوجهها الثلاثة، لبيان المعاني التي قد يستشكل على الناظر فهمها من كتاب الله.

ت–ضوابط الإجماع: ورد استدلاله بالإجماع في موضع واحد للنهي عن الخوض في آيات الصفات وأنها جاءت للإفهام –لمن استوفى آلية الفهم– لا للإعلام فقط، بحيث قال «مفاتيحها بيد الله، تأويلها تلاوتها، وعلى ذلك أيمة الفقهاء وفتياهم لعامة المؤمنين. والذي أجمعت عليه الصحابة ولقنته العرب كلها أن ورود ذلك من الله، ومن رسوله، ومن الأيمة، إنما لمقصد الإفهام، لا لقصد الإعلام»[4].

فالإجماع كذلك، شأنه شأن الحديث، يورده لبيان المعاني التي قد يستشكل على الناظر فهمها من كتاب الله.

ث–ضوابط أقوال الصحابة: لقد أورد الحرالي في عدة أحيان أقوال الصحابة أو حتى التابعين للاستدلال على صدق ما فهمه من القرآن الكريم، وغالبا ما يحكي عن عمر رضي الله عنه، ومثال ذلك قوله «قال عمر، رضي الله عنه، لما بنى الرحبة: من أراد أن يلغط أو يتحدث أو

(1) المصدر السابق، ص**267**

(2) رواية بالمعنى وأصل الحديث عند مسلم من رواية عبد الله بن عباس برقم **763** ولفظه **(اللَّهُمَّ اجْعَلْ في قَلْبِي نُورًا، وفي سَمْعِي نُورًا، وفي بَصَرِي نُورًا، وَعَنْ يَمِينِي نُورًا، وَعَنْ شِمَالِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا، وَخَلْفِي نُورًا، وَفَوْقِي نُورًا، وَتَحْتي نُورًا، وَاجْعَلْ لي نُورًا، أَوْ قالَ: وَاجْعَلْنِي نُورًا. [وفي رواية]: فَلَقِيتُ كُرَيْبًا، فَقالَ: قالَ ابنُ عَبَّاسٍ: كُنْتُ عِنْدَ خَالَتي مَيْمُونَةَ، فَجَاءَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ...، ثُمَّ ذَكَرَ بمِثْلِ حَديثِ غُنْدَرٍ، بِمِثْلِهِ وَقالَ: وَاجْعَلْنِي نُورًا، وَلَمْ يَشُكَّ)**

(3) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**268-269**

(4) المصدر السابق، ص**85**

ينشد شعرا فليخرج إلى هذه الرحبة»[1]، ليستدل على أن من عمل في مساجد الله بغير ما وضعت له من ذكرِ الله كان ساعيا في خرابها، وناله الخوف في محل الأمن.

فأقوال الصحابة كذلك، شأنها شأن الحديث، يوردها الحرالي لبيان المعاني التي قد يستشكل على الناظر فهمها من كتاب الله.

ج–ضوابط اللغة: إن أكثر استعمال الحرالي للضوابط اللغوية وظيفي، كوظائف أحرف المعاني، أو أثر ثنائية الباطن والظاهر على الحمولة الدلالية للألفاظ والمعاني، وغيرها من الخصائص؛ لذلك سَيُرْجَأُ الحديث عنها بالتفصيل، من جهة استعمالها، إلى حين تناول الضوابط المعرفية الحاكمة لكل من الفهم والمناسبة وصناعة المعنى في المحور القادم.

ولكن بشكل عام، فإن الضوابط المنهجية اللغوية تشمل الضوابط النحوية –من عطف وأدوات ربط وحروف معان وغيرها–، والضوابط البلاغية –من إضمار وإظهار وتقديم وتأخير وغيرها–والضوابط الدلالية –من الازم الدلالي: دلالة المفهوم ودلالة المخالفة والقدر الأدنى من الاشتراك– التي تعين على تبين المعاني، بين ما كان استعماله إفصاحا أو إفهاما.

3-الضوابط المنهجية للبيان

إن بيان المفسر لمراد الله المبثوث في كتابه هو أسُّ علم التفسير وقوامه، لذلك اتفقت تعاريف كثير من المفسرين على تأسس تعريف علم التفسير عندهم على البيان، فقد عرَّف ابن عطية علم التفسير بقوله بأنه «علمٌ يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات ذلك»[2]؛ فوجب –عنده– على المفسر بيان المعاني التي تُحمل عليها ألفاظ القرآن حال تركيبها.

---

(1) المصدر السابق، ص**255**

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج**1**. ص**3**

وأوضحُ منه تعريف ابن جزي الغرناطي لعلم التفسير بأنه «شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه»[1]، فقصر معناه على بيان معنى القرآن بمختلف مراتب دلالة ألفاظه؛ وهو ما جعل الدكتور مساعد الطيار –خلال شرحه لمقدمة تفسير ابن جزي– يقول بأن المراد بعلم التفسير هو «بيان معاني كلام الله»[2].

فتبين بذلك إشكاليتان تعترضان هدف المفسر من تفسيره: الأولى منهما هي فهم المفسر لمراد الله، والثانية هي بيان المفسر هذا المراد للناس، ويمكن إجمال هذه الإشكالية بالقول إنها حضور ذاتية المفسر خلال عملية الانتقال من مراد الله إلى فهم المفسر له، ثم حضورها خلال عملية الانتقال من فهم المفسر لمراد الله إلى التعبير عنه بكلماته، ثم حضور ذاتية القارئ خلال عملية انتقاله من كلام المفسر إلى ما فهم هو منه.

لذلك كان الغرض من ضوابط الفهم والمناسبة –المنهجية والمعرفية–هو تقلص الهوة بين مراد الله وفهم المفسر له، والغرض الأساس من تجلية الضوابط المنهجية للبيان عند الحرالي، هو معرفية كيفية تقليصه للهوة بين فهمه وبين بيانه لما فهم للقارئ؛ بحيث اعتمد الحرالي على مصطلحات مفتاحية ذات دلالات خاصة –عنده–، وجب حمل أقواله على ما أراده هو منها لا ما يُسند القارئ إليها من معان مسبقة أو إضافية.

وهي ضوابط منهجية، وليست معرفية، لتعلقها بمصطلحات مفتاحية خاصة بالحرالي وليست جزاء من مراد الله وكلامه الذي يُبَيِّنُهُ، وباستقراء تفسيره يمكن تقسيم هذه المصطلحات إلى خمسة أقسام، وتفصيلها على النحو التالي:

أ–القسم الأول، مصطلحات متعلقة بالخطاب القرآني عند الحرالي: لقد سبق ذكر مصطلح الخطاب القرآني وتفصيله، فهو كلام الله الموجه إلى الناس بلسان العرب والذي يعلو في مقصده،

---

(1) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج**1**. ص**15**

(2) مساعد الطيار، شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، ص**28**

وبيانه، وخصائصه، بقدر علو الله عن خلقه، وله رؤوس متعلقة بالآيات وابتدائها وانتهائها، وله ختم متعلق بالمعاني، كما أن له أوجها يخرج من مخارجها كمخرج الوصية والحكم والربوبية وغيرها، وله كذلك رتب يترتب بحسبها.

ب-القسم الثاني، مصطلحات الربط لبناء المعنى عند الحرالي: المقصود بهذه المصطلحات هو الكلمات المفتاحية التي تُعنى بمنهج تناول الحرالي للمعاني والدلالات الجزئية وتداخلاتها وعلاقاتها البينية، وهي كما يلي:

-التكملة: فهمٌ لجزءٍ من المعنى متمم لجزء من معنى آخر، وقد أوردها الحرالي بهذا المعنى خلال بيانه الفرق بين مصطلح "الحق" -حين وروده معرفا- الذي لا يقبل التكملة في المعنى ولا الزيادة في المبنى، وبين "حق" -حين وروده مُنَكَّراً- أنه يقبلها، فقال فيه «وما ثَبَتَ وَقْتًا مَا، ثم يتعقبه **تكملة** أو يقبل زيادة»[1].

-الانتظام: يقصد به الحرالي التَّرَاصُّ في مقاطع الخطاب بشكل يفيد في بناء وأداء المعنى، وذلك كثير في استعمال الحرالي، ومنه قوله في مورد ذكر الإنفاق في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة **215**) «كان **انتظام** خطابه متراجعا بين خطابِ دينٍ يُتلقى عن الله، وبين إقامةٍ بحكمٍ يكون العبد فيه خليفة الله في نفاذ أمره، وبين إنفاق يكون فيه خليفة في إيصال فضله»[2].

-التناسب: يُراد به تتميم المعنى بما يتوافق معه لبلوغ تمامه ومنتهاه بين أسس الخطاب المعرفية، ومن أظهر المواضع التي يصرح فيها الحرالي بوجود مناسبة بحسب المحامل المعرفية من الخطاب، بحيث يُجَلِّي من خلالها أسس هذه المناسبة، زمن ذلك حديثه عن قوله تعالى ﴿لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ (البقرة **188**) بقوله «**مناسبة** هذه الآية لما قبلها: لما كان منزل القرآن لإقامة الأمور الثلاثة التي بها قيام المخاطبين به: وهو صلاح دينهم، وهو ما بين العبد وربه،

---

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**240**

(2) المصدر السابق، ص**384**

من عمل أو إلقاء بالسلم إليه، وإصلاح دنياهم، وهو ما فيه معاش المرء، وإصلاح آخرتهم، وهو ما إليه معاده»[1].

–التطابق: هو التماثل والتَّنَاظُرُ إلى حد انتفاء الفارق بين الشيئين وعلى محامل مُعَينة، ومن ذلك حديثه عن قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (آل عمران **6**)، بقوله إن في هذه الآية «توزيع أمر الإظهار على ثلاثة وجوه، تُنَاظِرُ وجوه التقدير الثلاثة التي في [فاتحة –] سورة البقرة، فينتج هدى وإضلالا وإلباسا أكمل الله به وحيه، كما أقام بتقدير الإيمان والكفر والنفاق خلقه، **فطابق** الأمر الخلق»[2]

–الاتساق: هو تَضَامُّ مقاطعَ الخطاب لجامعٍ أو اشتراكٍ في المعنى بينها، ومن ذلك قوله «**ويتسق** بذلك جميع ما أُنزل في شأن النفقات والصدقات؛ بدارا عن حب، أو ائتمارا عن خوف»[3]، وكذا قوله «**لتتسق** الآيات بعضها ببعض، فتُظهر الآية ما في ضمن سابقتها، وتَجمع الآية ما في تفصيل لاحقتها»[4].

–الالتئام: هو اتصالٌ وتكاملٌ بين أجزاء الخطاب لأداء معنى ما، بحيث في حالة عدم اتصال وتكامل أجزائه لا يحسن المعنى العام ولا يستقيم، ومن ذلك قوله «﴿وإلهكم إله واحد﴾ وما بعدها من الاعتبار في خلق السماوات والأرض إلى يقين العيان باسمه "الله" وما **يلتئم** بمعناه من أوصافه العظيمة»[5].

ت–القسم الثالث: مصطلحات متعلقة بكيفية استفادة المعنى عند الحرالي: يُقصد بها الكلمات المفتاحية الدالة على منهج الحرالي في ترتيب وتقسيم أوجه استفادة المفسرِ للمعنى من ألفاظ القرآن الكريم، وهي على النحو التالي:

(1) المصدر السابق، ص**361**

(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**505**

(3) المصدر السابق، ص**69**

(4) المصدر السابق، ص**307**

(5) المصدر السابق، ص**442**

-الإنباء: يُقصد بالإنباء في اصطلاح الحرالي الإخبارُ بالغيب، وقد صرح بنحو ذلك عند قوله «وخصوص الإنزال إنما هو في **الإنباء** بغيب الكون من ملكوته، وغائب أيام الله الماضية، ومنتظر أيام الله الآتية»(1).

-الإفصاح: هو ما تَكْشِفُ عنه ألفاظ القرآن الكريم من معان باعتماد قواعد اللغة والمعاني عموما، ومن أمثلة ذلك اعتباره للاشتراك في الدلالة على المعنى، وذلك بقوله «والرأفة -يقول أهل المعاني- هي أرق الرحمة، والذي **يفصح** عن المعنى -والله سبحانه وتعالى أعلم- أنها عطف العاطف على من يجد عنده منه وصلة، فهي رحمة ذي الصلة بالراحم»(2).

-الإفهام: وهو المعاني التي تُنال من القرآن الكريم بالنظر والاجتهاد والفتح، والتي تكون من فوق مرتبة إفصاح اللفظ القرآني عن المعاني، وذلك استنادا على علامات وإشارات من نضمه؛ بحيث تتعدد أشكال وروده بين إشارة الآيات واقتضائها وما إلى ذلك من مراتب الدلالة، ومنه قوله «ليقع الخطاب **بالإشارة أي في الآية الأولى لأولي الفهم**، وبالتصريح، أي في هذه، لأولي العلم»(3).

ويَتَمَنَّع حصول الفهم عن الناس لكلام ربهم بحسب «اشتغالهم بالدنيا، أو مسارعتهم إلى تأويله إلى غير ما أُرِيد منه، أو الآراء والأحكام العقلية السابقة والمذاهب الكلامية المحكمة؛ لذلك يفهم القرآن من تفرغ من كل ما سواه»(4).

-التأويل: هو حمل لفظٍ، متعلق بأمور من الغيب، على معنى غير معانيه المتعارف عليها عادة، أو نفيها عنه، وكل ذلك بغير فهم من الوحي، ومن أمثلة ذلك تأويله لمعاني الملائكة والإنسان بالاعتماد على اللغة بغير شاهد الوحي لما قال «**وتأويل** الملائكة عند أهل العربية أنه جمع ملأك، مقلوب من مألك، من الألك، وهي الرسالة فتكون الميم زائدة، ويكون وزنه معافلة،

---

(1) المصدر السابق، ص**185**

(2) المصدر السابق، ص**563**

(3) المصدر السابق، ص**395**

(4) بتصرف الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**28**

ويكون الملك من الملك وهو إحكام ما منه التصوير، من ملكت العجين، وجمعه أملاك، تكون فيه الميم أصلية، فليكن اسم ملائكة جامعا للمعنيين، منحوتا من الأصلين، فكثيرا ما يوجد ذلك في أسماء الذوات الجامعة، كلفظ إنسان، بما ظهر فيه من أنه من الأنس والنسيان معا»[1].

ث–القسم الرابع: مصطلحات مرتبطة بدلالة الألفاظ ومتعلقاتها: أي أنها الدلالة ومراتبها وما يتدخل في استفادتها، وقد تقدم إيراد معان أغلبها عند الحرالي، وهي كما يلي:

– **الباطن:** هو كل ما دل الوحي على اعتباره من اشتراطات أو قيود يلزم لإدراكها الاجتهاد والنظر، والذي –أي الوحي– بدونه تخفى هذه الاعتبارات عن الحس والعقل.

– **الظاهر:** هو كل ما كان للحس أو للعقل أو هما معا القدرة على رصده بغير وحي –أو إخبار– سابق.

–**الحس:** قال ابن منظور في الحس والإحساس بأنه «العلم بالحواس، وهي مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واللسان واليد»[2].

–**العقل:** قال فيه ابن فارس «الحابس عن ذميم القول والفعل»[3] فهو الذي يتفكر ويحكم، ومما أورده عنه الجرجاني هو أنه «نورٌ في القلب يعرف الحق والباطل»[4]، بينما هو عند الحرالي عمل للقلب بحسب مدخلاته –من الوحي أو من الهوى– تكون أحكامه وارتقاءاته.

–**المعنى:** هو المقصود من إيراد اللفظ، لذلك أوردهما الحرالي متقابلين في قوله عن المعنى الوظيفي لحرف العطف "الواو في وإذ"، بأنه يأتي «إفصاحا في اللفظ أو إفهاما في المعنى»[5].

---

(1) المصدر السابق، ص**187**

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج**6** ص**49**

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج**4** ص**69**

(4) الجرجاني، التعريفات، ص**151**

(5) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**186**

–**الدلالة:** هي جزء المعنى الذي يُتحصل عليه من صورة الشيء ومعناه، بحيث ربط كمال الدلالة بالمعنى والصورة كوجه ترجيح في الإفهام بقوله إنه مما «يلزم منه كمال الدلالة في المعنى والصورة»(1).

ج–القسم الخامس، مصطلحات متعلقة بالإفصاح عن الدلالات الجزئية في بيان الحرالي:

المقصود بهذه المصطلحات هو مراتب إفصاح الوحي عن الدلالة كما يرصدها المفسر ويفهمها، وهي كما يلي:

–**الوصل**: هو عملية فهمٍ ينتج عنها تكميل المعنى بما يلزمه لإيصاله إلى ما أريد منه، وقد صرح الحرالي بذلك عند قوله «و**الوصل** مصير التكملة مع المكمل شيئا واحدا، كالذي يشاهد في إيصال الماء ونحوه»(2).

–**الإشعار**: هو الفهم، المتعلق بمسألة حسية، والمنبثق عن قرينة من ظاهر اللفظ في القرآن الكريم، ومن ذلك حديثه في قوله تعالى ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة **38**) مع ما سبقها من تلقي آدم من ربه كلمات، فقال «مورد هذه الآية بغير عطف **إشعار** بأن ظاهرها افتتاح لم يتقدمه إيحاء بباطن، كما تقدم في السابقة»(3).

–**الإعلان**: الإخبار بالحكم المخصوص والمخالف لحكم معلوم تم الإفصاح عنه في سياق آخر، ومن ذلك وصفه لتكليف النبي صلى الله عليه وسلم بإمضاء عدل الله، من بعد تكليفه بالصفح والصبر على قومه، بأنه إعلان فقال

«ومما أنزل على وجه **الإعلان** عليه، بما هو عليه من الرحمة، وتوقفه عن الأخذ بسنن الأولين، حتى يكره عليه، ليقوم عذره في الاقتصار على حكم الوصية، وحال الجبلة»(4).

---

(1) المصدر السابق، ص**175**

(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**179**

(3) المصدر السابق، ص**200**

(4) المصدر السابق، ص**123**

–الإعلام: وهو الإخبار بالأمر –التكليف– من القرآن الكريم ليحصل العلم به، فقد أورد الحرالي الإفهام في مقابل الإعلام لما قال إن المقصد من إنزال القرآن «إنما لمقصد الإفهام، لا لقصد **الإعلام**»[1]، وكذا عند تَبَيُّنِهِ لأوجه العلاقة بين الإنفاق والاستغفار، صرح بحصول الإعلام بآيات الأمر لما قال «**الإعلام** بمحكم آيات الأمر ومتشابهها»[2].

–الإشارة: هي ما فُهِمَ مما هو غير مقصودٍ أصالة من الآيات، لذلك قد يُنَازَعُ في احتمال قصد الشارع له من عدمه، ومن ذلك قوله فيما أن مما يُفهم من قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة **5**) أن في ذلك «إشارة إلى أن عبادته لا تتهيأ إلا بمعونته»[3].

–الإلاحة: هو ما تُظهره الآية أو الوحي للأفهام شيئا فشيئا، وفيها معنى البعد عن المنال كما يقال لاح القمر، وهي تحت درجة الإشعار في الفهم وفوق درجة الإشارة، ومن ذلك قوله في قَدْرِ سورة البقرة «وكان جماع ما في القرآن مُنْضَمًّا إلى معانيها، إما لما صرحت به، أو لما **ألاحته** وأفهمه إفصاح من إفصاحها»[4].

المحور الثاني: الضوابط المعرفية الحاكمة لتفسير الحرالي

1-الضوابط المعرفية للخطاب

يلزم من تناول الضوابط المعرفية المتعلقة بالخطاب العمل على ثلاثة مستويات: أولها دراسة الطبيعة المعرفية للخطاب القرآني من جهة مضمونه ومكوناته ووظائفه وأنواعه، وثاني المستويات متعلق بدراسة الضوابط المعرفية المتعلقة بالفهم الجزئي للخطاب –وهو ما سيتم بسطه بعد هذه النقطة–، وآخرها دراسة الروابط المعرفية الحاكمة للمناسبة بين أجزاء الخطاب لتمام الفهم وكليته –وهذا هو موضوع آخر نقطة من هذا المحور–.

(1) المصدر السابق، ص**85**
(2) المصدر السابق، ص**536**
(3) المصدر السابق، ص**148**
(4) المصدر السابق، ص**490**

إن القرآن الكريم، بما هو خطابٌ من الله للناس، هو كلام الله الهادي إلى صراطه المستقيم، في كل عصر وحين، مهما اختلف الأحوال وتغيرت الأعراف والعوائد، بل مما يزيد من ضرورة معرفة مكنونه أن الحساب للجزاء بالخلود في الجنة أو الخلود في النار يقع بمقتضاه، ويمكن، بحسب الحرالي، النظر إلى الضوابط المعرفية للقرآن من خلال أربع زوايا نظر:

أ-الحمولة المعرفية للخطاب القرآني: يُقْصَدُ بهذه الحمولة مضمون القرآن الكريم، ويقسمها إلى أربعة أقسام بقوله «فكان ما شمله التنزيل بذلك أربعة أمور: أحدها: التنبيه على الآيات بمقتضى أسماء من اسمه الملك، إلى اسمه الرحمن الرحيم، إلى اسمه رب العالمين، إلى اسمه العظيم الذي هو الله. والثاني: التنبيه على غائب المنتظر الذي الخلق صائرون إليه ترغيبا وترهيبا. والثالث: الإعلام بماضي أمر الله، جمعا للهمم للجد والانكماش في عبادة الله. والرابع: التبصير ببواطن كائن الوقت الذي في ظاهره إعلامه»[(1)]؛ فكان هذا التقسيم من جهة كونه كلام الله المخبر عنه، فتعلق بذاته من جمع الجوانب.

ويرجع بيان هذا التقسيم إلى كون القسم الأول مختص بفهم المكلف لأسمائه سبحانه، وتدرج النظر إلى ثنائية الوحي والكون من خلالها، بينما تتناول القسم الثاني مفهوم الوعد والوعيد من جهة ارتباطه بمشيئة الله سبحانه وإرادته، وأما القسم الثالث فقد خُصِّصَ لبيان سنن الله سبحانه، من جهة ربانيتها واطرادها وتجددها، وأما القسم الأخير فقد تعلق بالأقدار التي هي قدْرٌ للأشياء، وأثرُ المُقَدِّرِ وتقديره.

ب-مكونات للقرآن الكريم: بحسب تعريف الحرالي لمفهوم الكتاب، والذي هو «"الكتاب": من الكَتْبِ، وهو وصل الشيء المنفصل بوصلة خفية من أصله»[(2)]، فإن الحرالي يصرح بأن القرآن الكريم مكون من أربعة كتب تتظافر في اللفظ لأداء المعنى: أوّلها «كتاب التقدير الذي كتبه الله، سبحانه وتعالى، قبل أن يخلق الخلائق بما شاء الله من أمد [و] عدد»[(3)]، ثم «الكتاب

---

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**186**

(2) المصدر السابق، ص**155**

(3) المصدر السابق، ص: **491**

اللاحق بالجزاء»[1] أي الكتاب المتعلق بالجزاء الذي يلحق بكتاب التقدير، ثم «كتاب الأحكام المتضمن لأمر الدين والدعوة الذي وقعت فيه الهداية والفتنة»[2]، وأخيرا «كتاب الأعمال الذي كتبه الله، سبحانه وتعالى، في ذوات المكلفين من أفعال وأحوال أنفسهم وما كتب في قلوبهم من إيمان، أو طبع عليها أو ختم عليها بفجور أو طغيان»[3].

فيظهر نوع توافق بين الحمولة المعرفية للقرآن الكريم وبين مكوناته عند الحرالي، فكتاب التقدير متعلق بالنظر إلى ثنائية الوحي والكون من خلال أسماء الله سبحانه، لاشتماله على ما قُدِر من مقادير الخلائق وأرزاقهم، وكل ما قهرهم الله عليه أو خصهم به، وأما كتاب الجزاء فهو يتوافق مع خطاب الوعد والوعيد من جهة تعلقه بجزاء الأعمال والسُّبُل، فيما وعد الله بمقتضاه عطاءً أو منعًا، وعقابا أو جزاء.

وأما كتاب الأحكام، فهو كل ما تعلق بالتكاليف، وأعان على العلم بكيفية طلبها وامتثالها وما تخضع إليه من سنن وقواعد، وأما كتاب الأعمال فهو لتبيين حال المرء، وما قُهِر عليه من قواعد حاكمة لأثر عمله على حاله ومعاشه.

ت–الوظائف التي يروم الخطاب القرآني تحقيقها: يُجمل الحرالي وظائف القرآن الكريم في ثلاث وظائف كبرى، بحيث قصر ما أُنزل من أجله الكتاب على «إقامة ثلاثة أمور: إقامة أمر الدين، الذي هو ما بين العبد وربه، وتمشية حال الدنيا التي هي دار محنة العبد، وإصلاح حال الآخرة والمعاد الذي [هو –] موضع قرار العبد»[4].

لذلك كان الوصل دائما في كلامه بين هذه الأمور الثلاثة، وبمقتضاها يتلمس الفهم، وعلى ضوئها يبني المناسبة.

(1) المصدر السابق، ص: 491

(2) المصدر السابق، ص: 491-492

(3) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص: 492

(4) المصدر السابق، ص411

ث–أنواع الخطاب القرآني: كثيرة هي التقسيمات التي يُرجى من خلالها تحصيل ثمار دراسة الخطاب القرآني، سأذكر أهمها وهي ثلاثة أنواع:

– خطاب الوصية والحكم: لقد نصب الحرالي فصلا كاملا لبيان «وجه الخطاب فيما بين ما أنزل على وفق الوصية، أو أنزل على حكم الكتاب»(1)، ومختصر قصده بهذه الثنائية أن خطاب الوصية هو ذلكم التكليف الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم والمتسم «بالرحمة لجميع العالمين، وخلقه بالعفو والمعروف...وأن يصل من قطعه، ويصفح عمن ظلمه..فكان هو، –صلى الله عليه وسلم–، بحكم ما بُعث له وجُبل عليه ووُصى به، ملتزما للعفو عمن ظلمه، والوصل لمن قطعه»(2).

وأما خطاب الحكم، فهو لما يعلن الخطاب على النبي صلى الله عليه وسلم «بالإكراه على ترك ذلك والرجوع إلى حق العدل، والاقتصاص والانتصاف المخالف لسعة وصيته، الموافق لما نقل من أحكام سنن الأولين، في مؤاخذتهم وأخذهم بالحق والعدل»(3).

– خطاب العدل والفضل: إذا كان خطاب الوصية والحكم متعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم، فهو خاص به من جهة المخاطبة وعام في حق الأمة من جهة الامتثال، فإن ثنائية العدل والفضل التي تسم الخطاب مرتبطة بعموم المكلفين ببعضه فقط.

فقد قال الحرالي في باب "تَنَزُّلَاتِ القرآن بحسب أسماء الله" بأنه «يتم وفق تفصيل يربطها فيما بينها»(4) من منطلق التسلسل والتدرج السابق ذكره، وأن «لكل تفصيل، في مورد وجهي العدل والفضل، أسماء يختص بها نبؤها(5)؛ فيُنظر إلى تعلق الخطاب بالأسماء من جهة فضله سبحانه وعدله، أو بإعمال قواعد هذه الثنائية من جهة التعامل «بوضع الفضل موضع

(1) المصدر السابق، ص121
(2) بتصرف المصدر السابق، ص121
(3) بتصرف المصدر السابق، ص121
(4) بتصرف الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص37
(5) المصدر السابق، ص37

العدل»[1]، «لأن خطابه أبدا في ذلك في القرآن فيما بين الفضل والعدل، وخطاب سائر الخلق جار فيما بين العدل والجور»[2].

– **خطاب الإفهام والحمد**: إن المقصد من دراسة الخطاب القرآني أولا هو تحصيل الفهم عن الله من كلامه، ثم موافقة العمل لمقتضى هذا الفهم، وهو عين ما يقوله الحرالي من أن «القرآن مثاني إفهام وحمد»[3]، فبالعلم بأن الحمد هو «المدح الكامل الذي يحيط بجميع الأفعال والأوصاف»[4]، فإن الخطاب –كله– يقع موقعَ الفهمِ في القلب، والتَّبَصُّرِ بالأقدار، والتسليمِ الكامل لكل ما وُسِم بالحمد من عطاء أو منع.

2-الضوابط المعرفية الحاكمة للفهم

إن الفهم عند الحرالي هو مقصد الناس الأول ومطلبهم من خطاب الله، وما أفصح الكتاب عنه إنما هو بوابة الفهم عن الله وقنطرته، وكليهما معتبر عنده، حتى قال في ذلك أن «إفهام القرآن أضعاف إفصاحه، بما لا يكاد ينتهي عده»[5].

لذلك عدد الحرالي أبواب الفهم وضوابطه وأفصح عنها، حتى ينضبط بها تعامل المرء مع كتاب الله، وأذكر منها:

–وجوب اعتبار تعلق الخطاب بأسماء الله الحسنى، وكذا تعلقه بما يورده من الخلق وأطواره وتمثيلاته، وكذا مراتب الخطاب وتعلقها بأسنان القلوب، وطبيعة أعمالهم أصحاب هذه القلوب سواء المكلفين بها والصادرة عنهم، وأخيرا الأحكام المتعلقة بهذه الأعمال من قبول وأجر وصفات مثبتة لأصحابها، وقد قال في ذلك «فمن تفطن إلى رتب الخطاب في القرآن بحسب أسماء الله وأطوار الخلق، وتَنَزُّلَاتِ الأمر، ورتب تنامى القلوب في الرجوع إلى

(1) المصدر السابق، ص**272**
(2) المصدر السابق، ص**273**
(3) المصدر السابق، ص**440**
(4) المصدر السابق، ص**146**
(5) المصدر السابق، ص**404**

الله، وأطوار الخلق، والأعمال، وما يقابل ذلك من دركات البعد والبغض والطرد واللعن –فتح الله له بابا إلى الفهم يجد به يقين تجربة إبانته»[1].

–وجوب العلم بعلو بيان القرآن على بيان الناس كعلو الله على الناس، فلا نقيد القرآن بقواعد اللبيان عموما وإنما يكون هو المؤسس للبيان والدلالة والبلاغة والحجاج وكل الحقائق، لذلك قال «والتفطن لما اختص به بيان القرآن عن بيان الإنسان، من هذا نحو، من مفاتيح أبواب الفهم»[2].

–وجوب اعتبار المخاطَبين وأحوالهم وسن قلوبهم لفهم حقيقة ما خوطبوا به، وما حُملوا عليه وطُلب منهم، وكذا اعتبار الالتفات والانتقال من فئة إلى أخرى إقبالا وإعراضا، وغيبة وحضورا، واختصاصا وتعميما، فقال في ذلك «وكذلك لوجوه الإقبال، على رتب أسنان قلب الإنسان، والإعراض والالتفات أنحاء من البيان»[3].

«ولجملة هذه الأوصاف أيضا أضداد يرد بيان القرآن فيها بحسب تقابلها، ويجري معها إفهامه»[4]، من قبيل الذين آمنوا والذين كفروا، أو المؤمنين والكافرين وغير ذلك؛ لذلك كان من «موارد البيانِ أضدادُ هذه الأوصاف بحسب تقابلها. وهذا الباب لمن يستفتحه، من أنفع فواتح الفهم في القرآن»[5].

–الاعتبار من الأقوام السابقة كتجربة بشرية صالحة للاستنباط وحصول العلم منها، مما يحصل لها في تعاملها مع خطاب الوحي والذي يكفل حصول العلم وبيان صدق وحاكمية القرآن لهذه الأمة، فـ «بمشاهدةِ مُتَكَرِّرِهِ في هذه الأمة، من نظائر جميع أولئك الأعداد وتلك

---

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**33**

(2) المصدر السابق، ص**40**

(3) المصدر السابق، ص**42**

(4) المصدر السابق، ص**48**

(5) المصدر السابق، ص**49**

الأحول والآثار، حتى يسمع السامع جميع القرآن من أوله إلى خاتمته منطبقا على هذه الأمة وأيمتها، هداتها وضلالها، فحينئذ ينفتح له باب الفهم، ويضيء له نور العلم»[1].

والناظر إلى صنيع الحرالي في تفسيره، من منطلق أقواله التي وصلت إلينا، يتلمس كيفية إعماله لهذه الضوابط المعرفية الحاكمة للفهم، إما بحسب عملها على تقييد المعنى أو بحسب عملها على توسيعه؛ فبعضها مختص بعمل واحد فقط، إما التقييد أو التوسيع، وبعضها قد يعمل على الجانبين جزئيا، وبيان ذلك على النحو التالي:

أ-مقيدات الفهم من خلال الضوابط المعرفية الحاكمة للفهم عند الحرالي: يُقصد بهذا المحور عمل تلكم الضوابط على تحديد الفهم وتوجيهه وتقييده، فلا تجيز حمله على ما قد يُتَوهم من عمومٍ أو إطلاقٍ، ومن ذلك:

-القواعد الأصولية: يورد الحرالي بعضا من القواعد الأصولية، ومنها ما هو متعلقة بطبيعة الإنسان كرتبة من رتب الخلق، بغرض ضبط الفهم وتقييده، ومن ذلك قوله «ما جبل عليه المرء لا يُؤمر به؛ لاكتفاء إجباره فيه طبعا عن أمره، وما منع منه لا يُنهى عنه، لاكتفاء إجباره عن أمره، وإنما مجرى الأمر والنهي توطئة لإظهار الكيان في التفرقة بين مطيع وعاص»[2]؛ فلا يَحْمِل بذلك موضوعات الأمر والنهي على الجبلة الأولى، وإنما -لاختلاف الأمر والنهي بحسب قلوب المخاطبين بهما- قرر أن الجبلة متغيرة بحسب أحوال القلب وما يحب، فقال «فإن جبلة كل نفس تناسب ما تنزع إليه وتلهج به من أنواع الحيوان، ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا﴾»[3].

-تقييد الفهم بالسياق: أمثلة تقييد اللازم الدلالي من ملابسات السياق للفهم كثيرة جدا في تفسيره، أورد منها:

---

(1) المصدر السابق، ص127

(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص228

(3) المصدر السابق، ص233

اعتباره لما اختُتِمَ فيه الخطاب بالأسماء الحسنى عند تحديد وتقييد وجه حمله، ومن ذلك تقريره بأن عدم تضييع إيمان الذين هدى الله في قوله تعالى {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ} (البقرة **143**)، هو من جهة الرأفة والرحمة عناية بهم، لا من جهة العلم أو القدرة الحاكمة عليهم، بأن قال «إن المرؤوف به تقيمه عناية الرأفة حتى تحفظ بسراها في سره ظهور ما يستدعي العفو لأجله على علنه»[1].

كما يُقَيِّدُ الأعمال عموما بوجوب تعلقها باسم من أسمائه سبحانه، فقال «وكذلك سائر الأعمال يخصها الإخلاص في اسم من الأسماء، يكون أملك بذلك العمل»[2]؛ ومن ذلك اعتباره لجوانب الألوهية وما يحق لله بمقتضاها عند تعلق الخطاب باسم الله الأعظم "الله"، أو جوانب الربوبية عند تعلق الخطاب "باسم الرب" وهكذا.

ويقيد الفهم أيضا باعتبار من أقبل عليه الخطاب، فلا يفسره بما هو للأعلى من سنه أو مرتبته، ويقيده أيضا بحسب الدلالة الوظيفية لخطاب الغيبة أو الاختصاص الذي ابتدأ به الخطاب، لذلك قال «حتى إن خطاب الإقبال ينتظم بخطاب الإعراض، والغيبة بالحضور، والاختصاص بالتعميم، فنذكر في ذلك ترتيبا في الباب الرابع، بحول الله»[3].

-اللازم الدلالي من خلال تركيب الخطاب لكلماته: يقصد بذلك تقييد الفهم من خلال البناء التركيبي لمضمون الخطاب، أو من خلال لوازم الميزان الصرفي لبعض كلماته على المعنى، ومن ذلك حديثه عن قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ﴾ (البقرة **32**)، بقوله «وعبر بمن لأن ليس كل الثمرات رزقا، [لما يكون عليه، وفيه من العصف والقشر والنوى، وليس أيضا من كل الثمرات رزقا] فمنه ما هو للمداواة، ومنه سموم، وغير ذلك»[4]، فيُفْهَمُ

(1) المصدر السابق، ص**269**

(2) المصدر السابق، ص**107**

(3) المصدر السابق، ص**33**

(4) المصدر السابق، ص**167**

من ذلك قصره لمعنى الرزق على المأكول فقط، دون غيره من فروع الرزق مما هو للمداواة وغيرها، بسبب دلالة التبعيض المستفادة من حرف المعاني "من".

ب-مُوَسِّعَاتُ الفهم من خلال الضوابط المعرفية الحاكمة للفهم عند الحرالي: أقصد بموسعاتِ الفهمِ، أوجهَ استعمال الحرالي للضوابط المعرفية سالفة الذكر، لتوسيع دائرة ما يُفهِمه القرآن الكريم ويتجاوز به ما يُفصح عنه، ويمكن إجمال ذكر أمثلة ذلك فيما يلي:

-متعلقات المخاطَبين والخطاب: إذا كان خطاب القرآن المتعلق بسن من أسنان الناس وأحوال قلوبهم، يقيد الفهم بالنظر إليهم، فإنه يوسع الفهم بالنظر إلى الفئة المقابلة لهم، وإذا أقبل على فئة يبين وجه إعراضه على الفئة التي سبقتها أو الفئات التي لم يرد الإقبال عليها عموما من حيث «إن خطاب الإقبال ينتظم بخطاب الإعراض»[1].

ويجمع ذلك قوله «فلكل سن من أسنان القلوب خطاب إقبال بحسب لقنه، وربما كان له إنباء عن بعض ذلك، فيقع عنه الإعراض بحسب بادي ذلك الإباء، وربما تلافته الرحمة فعاد الإقبال إليه بوجه ما، دون صفاء الإقبال الأول، وربما تناسقت الإقبالات مترتبة، فيعلو البيان والإفهام، بحسب رتبة من توجه إليه الإقبال، ويشتد الإدبار بحسب بادي الإدبار»[2]؛ فيعلو الفهم بتوسيعه بحسب لوازم السن ومرتبة الخطاب.

-المتقابلات: إن سمة الخلق والمفاهيم جميعا وجود المقابل لها، والذي يحدث بأحد طرفي التقابل والتعاون على حسن إدراك الطرف الثاني، ومن أمثلة ما أورده الحرالي في ذلك المتقابلات: ثنائية الظاهر والباطن، وثنائية السماوات السبع والأراضين السبع، وكذا الشجاعة والجبن، والجود والبخل، والخلق والأمر، والغيب والشهادة، وغير ذلك من المتقابلات التي يقع بها «الاعتبار بحصول مشهود التعاون من مشهود التقابل»[3].

---

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص33

(2) المصدر السابق، ص43

(3) المصدر السابق، ص299

ولضرب مثال لأوجه استعمال هذه المتقابلات في توسيع المعنى، يمكن النظر إلى ثنائية الظاهر والباطن، فإذا كان الظاهر من لفظ القرآن الكريم هو إفصاحه، فإن الباطن هو الفهم الناتج عن الارتقاء في سن القلب وكذا عن تحصيل العلم بمقتضى ثبوت الإيمان، فينضاف الباطن إلى الظاهر في تجلية مراد الله إفصاحا وإفهاما.

-اللازم الدلالي من خلال تركيب وأساليب الخطاب ودلالة كلماته: أوجه ذلك أيضا كثيرة جدا، من قبيل أثر الإضمار والإظهار أو التكرار أو التشبيه، أو من قبيل فهم الدلالة الغيبية للفظ على ظاهرها وإجرائها في الدنيا –بعد التأكد من عدم تخصيصها بالآخرة– في توسيع المعنى.

وللتمثيل لذلك أكتفي بذكر قوله في استعمال حرف "لعل" في الخطاب القرآني، مثلا عند تعلقها بالشكر ﴿لعلكم تشكرون﴾، أنه «من الإبهام المشعر بالقسمين، والمهيئ لإمكان ظهور الفريقين»[1]، الشاكرين وغير الشاكرين.

وأما أمثلة إجرائه وفهمه لدلالة الخطاب على ظاهرها، قوله في أن أكل النار في البطن يكون من الدنيا، فمن كان ممن قال فيهم تعالى «﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾ فهو آكل نارا، وإن لم يحس بها، وليس تأويله الوعيد بالنار، لأن ذلك أنبأ عنه قوله تعالى: ﴿وسيصلون سعيرا﴾»[2]؛ فاتسع بذلك المعنى ليشمل الدنيا والآخرة.

3-الضوابط المعرفية للمناسبة وصناعة المعنى

لقد تقدم ذكر أثر الضوابط المعرفية الحاكمة للفهم عند الحرالي، وذلك من خلال أثرها تقييد الفهم أو توسيعه، بما تدل عليه خصائص الخطاب ونظمه، غير أن الهدف من الفهم يتعدى العلم بالأفهام الجزئية إلى عملية الربط بينها لصناعة الفهم والمعنى العام للخطاب القرآني.

(1) المصدر السابق، ص216

(2) المصدر السابق، ص95

ولعل أهم مميزات تفسير الحرالي، هو كون علم المناسبة أحد أركانه التي يقوم عليها، لتتضافر من خلاله كل ما سبق ذكره من ضوابط منهجية ومعرفية، لصناعة المعنى والفهم المتكامل عن الله جل في علاه، من حيث إن علم التناسب هو «حصيلة ما أفرزته عقول الأولين من إشارات ولمحات عن سر ترابط الآيات السور في ترتيبها»[1]؛ لذلك يمكن إجمال النظر إلى صنيع وأسرار الحرالي في صناعة المعنى الكلي، المتناسب فيما بينه، من خلال النقط التالية:

أ–تأصيل الغرض من علم المناسبة: يُقَعِّدُ الحرالي لعلم المناسبة ويؤصل من خلاله لوجوب تحصيل ثمرتين اثنتين: الأولى بناء فهم متماسك للخطاب لكل فئة بحسب سن قلبها، والأخرى هي بناء فهم كلي محكم عن مضمون الخطاب بغض النظر عن المخاطب؛ فلزم في الأول التجزيء والانتقاء في صناعة المعنى بحسب المخاطبين، ولزم في الثاني النظر إلى ترابط مكونات الخطاب ومضامينه بغير التفات إلى المخاطبين.

فأما الثمرة الأولى فقد تعددت أقواله فيها، وأكتفي لبيان حرصه على استنباط مضمون الخطاب الخاص بكل فئة، بقوله «ولما ذكر الدين في رتبتي صنفين: من الناس، والذين آمنوا، انتظم به ذكر المأكل في صنفيهما»، وذكر تتمة ما جُعل الخطاب لكل فئة بحسب سنها.

وأما فيما يخص الهدف الثاني المتوخى من دراسة المناسبة، فقد قال بأنه «لا يسمع القرآن من لم يأخذه بجملته خطابا لهذه الأمة بكل ما قص له من أقاصيص الأولين»[2]، وهذا متعلق بالخطاب القرآني الموجه لعموم الناس وبمختلف أسنان قلوبهم، غير أن ذلك مشروط بترقي القارئ الذي يطلب سماع نبأ القرآن وتحصيل العلم بـ «تناسب حكمة الوحي المنزل بحكمة العالم المكون»[3].

ب–معوقات في وجه بناء المناسبة: إن أهم المعوقات والصعوبات –عند الحرالي– التي تعترض المفسرين والمتدبرين، من خلال التعمق في دراسة تناسب المفاهيم المستفادة من آيات الذكر

(1) العكا، التناسب القرآني عند الإمام الحرالي، ص16
(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص426
(3) المصدر السابق، ص357

الحكيم لبناء وصناعة المعنى، هي عدم اعتبار المخاطَب وسن قلبه، وكذا عدم اعتبار القارئ لخطاب الله وسن قلبه، لقوله «اعلم أن الآيات والأحوال تضاف وتتسق لمن اتصف بما به إدراك معناها، ويُؤْنَبُ عليها من تَقَاصَرَ عنها، وينفى مَنَالُها عن من لم يصل إليها»(1)؛ لذلك قال عن عموم الناس ممن لم يؤمنوا «كلمة ﴿الذين آمنوا﴾ واقعة على سن فوقه، وليس يقع على عمومٍ يشمل جميع الأسنان القلبية، فتوهم ذلك من أقفال القلوب التي تمنع تدبر القرآن»(2).

ويرى –أيضا– الحرالي أن ما يجعل تلمس المناسبة بين أجزاء الخطاب القرآني منيعا، عدم تَحَصُّلِ الإحاطة والعلم في «الحروف السبعة، وفي شرط منال علمها وحالها وبيانها»(3)، التي تَنَزَّلَ بمقتضاها القرآن الكريم، وهي حروف الأمر والنهي، والحلال والحرام، والمحكم والمتشابه، والمثل، ودورها في بناء المناسبة لما بينها من تقابل وتكامل.

ت–أوجه المناسبة: يبني الحرالي المناسبة بالاعتماد على ضوابط الفهم التي سبق بيانها، لينسج بين ما رصد من فهوم لأجزاء الخطاب معانيَ متناسبة حتى يصير فهم السورة كلها منسجما ومتماسكا، ومن أوجه المناسبات التي في كتابه:

–مناسبة اللفظ داخل الآية الواحدة: ومن أمثلة ذلك مناقشته لمناسبة ذكر "بهم" في قوله تعالى ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة **166**) بدل "لهم"، بأن قال «وأنهم لم يكونوا عقلوا إلا تسبب بعضهم ببعض، فتقطعت بهم الأسباب، ولم يكن "لهم"، لأن ذلك واقع بهم في أنفسهم، لا واقع لهم في غيرهم»(4).

–المناسبة بين رؤوس الخطاب أو أطرافه: إن طبيعة مكونات الخطاب القرآني، بين خطاب الوصية وخطاب الحكم، أو خطاب الفضل وخطاب العدل، وكذا طبيعة مضمونه في إخباره

(1) المصدر السابق، ص**45**
(2) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**316**
(3) المصدر السابق، ص**56**
(4) المصدر السابق، ص**309**

عما مضى وعما هو كائن وعما هو آت، أو في أن القرآن مثاني حمد وإفهام، وغير ذلك مما يجمع زوايا النظر إلى الخطاب القرآني، هي أسس وسند الحرالي في بيناء المناسبة بين أجزاء الخطاب، رؤوسا وأطرافا، ابتداء وختما.

ومن خصوص هذا المعنى تقعيده لمنهج استفادة المعاني من الآيات، باعتبارها تناسبها مع رؤوس الخطاب قبلها وبعدها، قوله بأن «في كل آية معنى تنتظم به بما قبلها، ومعنى تتهيأ به للانتظام بما بعدها»[1]؛ فوجب لذلك تحصيل الفهم لنسج المعنى الجامع بينها كلها.

–المناسبة في السورة: إن مفهوم السورة عند الحرالي هو مفهوم خاص، ومؤداهُ أنها «تمام جملة من المسموع يحيط بمعنى تام، بمنزلة إحاطة السور بالمدينة»[2]، لذلك فكما «اشتمل على[3] القرآن كله فاتحة الكتاب، فكذلك أيضا جعل لكل سورة ترجمة جامعة تحتوي على جميع مثاني آيها، وخاتمة تلتئم وتنتظم بترجمتها، ولذلك تُتَرْجِمُ السورةُ عدة سور»[4]، وذلك يتأتى بطلب ما بين ختم السورة وبين تفصيلها، فمن «استوضح من التفصيل الختم، واستشرح من الختم التفصيل»[5]، تجلى له الفهم والمناسبة بينهما؛ لذلك كان تبين المعنى التام والمتلائم للسورة هو عمله فيما يخص دراسة المناسبة على مستوى السورة.

وهذا ما يفضي، كما في قوله السابق «لذلك تترجم السورة عدة سور»، إلى القول بأن للقرآن إحاطة بمعنى تام، وهذا من الأهداف التي تم بيانها من العمل على دراسة المناسبة كما سبق ذكره.

ث–مراتب المناسبة بحسب ألفاظه فيها: إن الناظر بعين التفحص إلى صنيع الحرالي في ضوابط الفهم، بما تفضي إليه من توسعة أو تقييد للفهم، يلحظ أنه يخلص إلى عدة معانٍ إفصاحا أو

(1) المصدر السابق، ص**188**

(2) المصدر السابق، ص**170**

(3) الراجح أن من النظم أن "على" سقط، ويستقيم المعنى بدونها، غير أني لما رجعت إلى المرجع الذي نقل منه الدكتور الخياطي وجدتها مثبتة كما نقلها من موضعها في «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» ج**1** ص**137**

(4) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**163**

(5) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**38**

إفهاما مع بيان وجه تعلقها بالخطاب، ثم يبين وجه الربط بين هذه المعاني بأن تقع إما بين معنى ظاهرٍ ومعنى آخر ظاهر، أو معنى باطن وآخر باطن، أو معنى باطن وآخر ظاهر، ومن ذلك قوله «فينعطف أوله على آخره، وآخره على أوله، باطنا لظاهر، وظاهرا لباطن»[1].

ويُعِينُهُ على تلمس ذلك مصطلحاته المتعلقة بالربط بين المعاني، كما تم بينها سابقا في قسم المصطلحات المتعلقة بالإفصاح عن الدلالات الجزئية، كالوصل والإشعار والإعلان والإعلام والإلاحة، أو عموما بصيغة من صيغ تعليل الربط كقوله "لذلك" أو "لهذا" أو "فلما كان" وغير ذلك.

وشرط الاختيار –عنده–، إضافةً إلى اتساق المعنى الجزئي في ذاته بين مكوناته، هو اختيار ما به يتصل معنى الآية السابقة بمعنى الآية الحالية وبمعنى الآية القادمة، ويظهر ذلك في قوله «إظهارا لإفصاح ما أفهمه مضمون الخطاب الأول، لتتسق الآيات بعضها ببعض، فتُظْهِرُ الآية ما في ضمن سابقتها، وتجمع الآية ما في تفصيل لاحقتها»[2].

ج–أمثلة للمناسبة ومتعلقاتها عند الحرالي مع فك مدلولات ألفاظه: تتميز تعابير الحرالي في تفسيره بدقة دلالة المصطلحات التي يستعملها، وقد تم بيان كثير منها سابقا بشكل منفرد، ولكن لم يتم تسليط الضوء على تعاونها في أداء المعنى الذي يريده؛ لذلك، سأورد مثالين لكيفية قراءة:

–المثال الأول: قوله «ثم **أقبل الخطاب** عَامَّ بني إسرائيل **منتظما بابتداء خطاب العرب** من قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ وكذلك **انتظام** القرآن إنما **ينتظم رأس الخطاب** فيه **برأس خطاب** آخر **يناسبه في جملة معناه، وينتظم تفصيله بتفصيله**»[3].

---

(1) المصدر السابق، ص**307**

(2) المصدر السابق، ص**307**

(3) المصدر السابق، ص**203**

يقصد الحرالي بإقبال الخطاب على عموم بني إسرائيل هو تَوَجُّهُهُ إليهم بحرف نداء بقوله تعالى ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (البقرة **40**)، وقد ورد هذا الإقبال منتظما ومتراصا بشكل يفيد في بناء وأداء المعنى مع خطاب العرب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ (البقرة **21**)، وهما رأسا خطاب يتناسبان في جملة المعنى، في التكليف بالعبادة عموما والنهي عن الكفر.

كما ينتظم تفصيل رأس خطاب بني إسرائيل بتفصيل رأس خطاب العرب، وذلك من جهةٍ بالتذكير بنعمه عليهم، وبالتكليف بالتقوى، وبالتكليف بالصلاة، وبالأمر بعدم الكذب على الله، ومن جهة أخرى بالمعاد والجزاء.

-**المثال الثاني**: قوله «﴿وهو العلي العظيم﴾ وقد خُتمت الآية بما بُدئت به، غير أن بَدْأَها بالعظمة، كما قال الحرالي، كان باسم "الله" **إلاحة** وختمها كان بذلك **إفصاحا**، لِمَا ذكر من أن الإبداء من وراء حجاب، والإعادة بغير حجاب، كذلك تنزل القرآن: **مبدأ الخطاب** إلاحةٌ، **وخاتمته** إفصاحٌ، **ليتطابق الوحي والكون تطابق قائم ومَقام.**»[1].

وقصده بذلك أنه كان بداية الآية هو باسم الله الأعظم "الله" في قوله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة **255**)، وأما ختمها فهو اسم الله "العظيم" في قوله تعالى {وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ}، ولما كانت كل الأسماء والصفات –لتصرف الله في الكون– ترجع إلى اسم الله الأعظم، فُهِم تضمنه لمعنى العظمة بما هو فوق الإشارة –التي قد يُنَازَعُ في احتمالها– وبين ما هو تحت الإشعار –المتعلق بالحس–، فكانت مرتبة دلالة اسم الله على العظمة إلاحةً، بينما خَتْمُ الآية كان إفصاحا باللفظ.

ولما كان كذلك تنزل القرآن مبدؤه إلاحةٌ، وخاتمته عند تمام تنزله إفصاحٌ عما أفهمه قبلُ، شأنه شأن ما سبق، فوقع التماثل والتَّنَاظُرُ بين الوحي والكون في دلالتهم على القائم –

(1) الحرالي، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، ص**444**

الذي هو الله جل جلاله– وعلى المقام –الذي هو عظمته وعُلُوِّ كلامه وما إلى ذلك من أوصاف الحسن والكمال–.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، والذي عمدت فيه إلى بيان الضوابط المنهجية والمعرفية الحاكمة للتفسير عند الحرالي، وذلك برصد سماتِ عمليةِ تَبَيُّنِ وبَيَانِ المعنى من الخطاب القرآني في تفسيره.

وقد عالجت في هذا المقال إشكالية مدى ضبط معوقات بناء المعنى ومعوقات إيصاله وإفهامه في التفسير عند أبي الحسن الحرالي، من أجل استنباط وتوظيف المعنى من الخطاب القرآني في تفسيره، وقد تم ذلك باعتماد منهج استقرائي تحليلي.

فخلصت إلى عدة استنتاجات، تتأسس على مقدمات وقواعد واصطلاحات أشار إليها الحرالي تصريحا أو استعمالا وتداولا في تفسيره، وأذكر من أهم الخلاصات والمخرجات المنهجية التي تم التوصل إليها ما يلي:

- أن الخطاب القرآني هو كلام الله للناس، وأن له دلالة ظاهرة يُفصح عنها لفظه، ودلالة باطنة تفهم منه.
- أن الخطاب يرد بحسب إقباله على المخاطبين بمضمونه أو إعراضه عليهم، وكذا خطاب الغيبة والحضور، وأخيرا خطاب التخصيص والتعميم.
- إفهام الخطاب، الذي يقوم على تبين مراد الله وبيانه، أضعاف إفصاحه إلى ما لا يمكن حده ولا عده.
- علو بيان الخطاب القرآني على بيان الناس، لذلك تتخطى ضوابط فهمه الضوابط الشكلية إلى الضوابط المعرفية التي من داخل النص.

- تظافر كل من الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة على بيان وجه فهم ما في الكتاب، بغير أن تحكمه.
- جرد مصطلحات الحرالي المتعلقة بالتفسير، إن على مستوى الربط لبناء المعنى، أو على مستوى كيفية تبيُّن المعنى، أو على خصائص الدلالة المستفادة ومراتبها، أو على سُبل التعامل مع الدلالات الجزئية.

وأما عن الخلاصات والمخرجات المعرفية، فأذكر منها ما يلي:

- اشتمال الحمولة المعرفية للخطاب القرآني على الغيب المتعلق بالله سبحانه، ثم على الوعد والوعيد الموجه والمؤطر للأعمال، ثم على السنن وحاكميتها للأعمال، وأخيرا على الأقدار وكيفية التعامل معها.
- حصر وظائف الخطاب القرآني في إقامة الدين وإقامة الدنيا وإقامة المعاد.
- اختلاف أنواع الخطاب القرآني وِفق ثنائيات تجلي غرضا مخصوصا منه، فلغرض تبين الحكم وُضِعَ خطاب الوصية والحكم، ولغرض حفظ الحقوق وُضِع خطاب العدل والفضل، وللفهم عن الله سبحانه وُضِع خطاب الإفهام والحمد.
- أن الخطاب أنزل بحسب مؤدى الأحرف السبعة، وهي حرفا الحلال والحرام لإصلاح الدنيا، وحرفا الأمر والنهي لصلاح المعاد، وحرفا المحكم والمتشابه لصلاح الدين، وحرف المثل الدال على المغيبات.
- أن الخطاب يتأثر، إضافة إلى سن قلب المتلقين ورتب تنزله بحسب الأسماء والصفات، وأحكام الأعمال وصفات أصحابها.
- جريان بعض الضوابط المعرفية، أو الضوابط اللغوية من الجهة الوظيفية أو الضوابط السياقية، على تضييق الفهم وتحديده، وجريان أخرى على توسيع الفهم والمدارك.
- الغرض من دراسة المناسبة هو بناء المعنى، الذي إما يكون بحسب كل فئة ذات سن قلب معين، أو عاما يجلي الحمولة المعرفية المتعلقة بالخطاب وبغير التفات للمخاطبين.

- للمناسبة معوقات متعلقة بالأفهام والأحكام السابقة ناهيك عن التقصير في طلبها.
- للمناسبة أوجه مرتبطة بحسب مدى اتساع الخطاب الذي تطلب من خلاله المناسبة، وهو بين ورود اللفظ في الآية، وبين الفهم من الآية بالنسبة لرأس الخطاب أو السورة أو السور.

وفي الأخير، يمكن القول بأن هذا العمل هو محاولة تلمس الضوابط الحاكمة للتفسير —فهْما وتَبَيُّنًا للخطاب وإفهاما وبيانا له— عند الحرالي، برغم قلة ما وصلنا من تراثه وأقواله، فهو لمحة عن أهمية دراسة أعلام التراث في الغرب الإسلامي وكيفية تعاملهم مع خطاب الشارع سبحانه.

لائحة المراجع والفهارس

كتب التراجم

- الذهبي، شمس الدين. **2006**م. سير أعلام النبلاء. ط **1**. دار الحديث. القاهرة. مصر.
- الذهبي، شمس الدين. **2008**م. المستملح من كتاب التكملة. ط **1**. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان.
- مخلوف، محمد. **2003**م. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. ط **1**. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- نويهض، عادل. **1988**م. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر». ط **3**. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر. لبنان.
- الغِبْرِيني، أبو العباس. **1979**م. عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السَّابعة ببجايَة. ط **2**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان.

- **كتب المعاجم**

- ابن فارس، أحمد. **1979**م. معجم مقاييس اللغة. ط **1**. دار الفكر. دمشق. سوريا.
- ابن منظور، أبو الفضل. **1993**م. لسان العرب. ط **3**. دار صادر. بيروت. لبنان.
- الجرجاني، علي. **1983**م. التعريفات. ط **1**. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

كتب أصول الفقه

- الشافعي، محمد. **1938**م. الرسالة للشافعي. ط **1**. مصطفى البابي الحلبي وأولاد. مصر

كتب الحديث

- البخاري، محمد. **2002**م. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه. ط **1**. دار ابن كثير. دمشق بيروت
- النيسابوري، مسلم. **2006**م. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. ط **1**. دار طيبة.

كتب التفسير وعلومه

- ابن جزي، محمد. **1995**م. التسهيل لعلوم التنزيل. ط **1**. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم. بيروت. لبنان.
- الحرالي، علي. **1997**م. تراث أبي الحسن الحَرَالِّي المراكشي في التفسير. ط **1**. المركز الجامعي للبحث العلمي.
- ابن عطية، عبد الحق، **1422** هـ. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ط **1**. دار الكتب العلمية. بيروت.
- الطيار، مساعد، **1431** هـ. شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي. ط **1**. دار ابن الجوزي. الدمام. السعودية.
- البقاعي، إبراهيم. **1984**م. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. ط **1**. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. مصر.
- العكا، عزيز. **2021**م. التناسب القرآني عند الإمام الحرالي. ط **1**. مؤسسة آفاق. مراكش. المغرب.

المقالات

- فرحاوي، محمد. **2022**م. "الضوابط المنهجية والمعرفية الحاكمة لآيات العقيدة عند الإمام الحرالي". كتاب جماعي "النص الشرعي بين ضوابط الفهم وإشكالية التطبيق على الواقع"، ISBN **978-9922-9769-2-1**، المطبعة المركزية جامعة ديالى العراق: الصفحات: **408-440**

النسق البياني النصبي في التراث

د. عبد الله الكدالي
الكلية المتعددة التخصصات- الناظور
جامعة محمد الأول، وجدة

1- مقدمات عامة

تُوَجِّهُ هذه الدراسةَ مقدماتٌ ثلاث، هي:

-*المقدمة الأولى*: البيان النصبي ينهض على علامة النِّصبة التي هي إحدى العلامات التخاطبية التي رصدها الجاحظ، إذ من المعلوم أن الجاحظ فرق بين ضروب خمسة من العلامات، هي اللفظ، والإشارة، والخط، والعقد، والنِّصبة[1]. وإدراج القدماء هذه العلامة ضمن أساليب البيان وطرقه يُبرز رحابة تصورهم للبيان وشموله لما يصدر عن الإنسان وما يحويه العالم الخارجي. ف"من

(1) - يقول: "وجُميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نِصْبَةً" ["البيان والتبيين"، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر-القاهرة، ط: 7، س: 1998، ج: 1، ص: 76].

فضيلة هذه السميأة [يقصد سميأة الكون] أن تحرر الإنسان من قيود الرمز المحدد والمحدود والسَّنَن code المحدد والمحدود عملا على توسيع هذا السنن لينطق الأشياء مهما كانت طبيعتها"(1).

فليس الإنسان وحده من يبعث الرسائل ويتكلم، بل كل ما حولَه يتكلم ويخبر، يفعل ذلك بحجمه وهيئته، وصوته، وسلوكه، وثباته، وحركته، وغير ذلك كثير كثير، وهذه الجهات التي بها تُعبِّرُ عنها هذه العلامة مصروفة إلى الحال أو الهيئة التي تكون عليها أشياء الكون، ولذلك يطلق عليها أيضا اسم الحال. واللافت أن في التراث العربي اسما آخر يعني هذا اللون من العلامة، وهو الآية، ومنه يستفاد معنى الثبات والتثبُّت، فقد جاء في "فروق" أبي هلال العسكري أن "الآية هي العلامة الثابتة، من قولك تأيَّيْت بالمكان إذا تحبست به وتثبتَّ"(2).

ولعلّ توصيف الجاحظ، أقصد اختياره "النِّصبة" بدل "الآية"، أدقّ وأنسب، إذا راعينا الجانب التعبيري أو الإفشائي المميز لهذه العلامة، فصيغتها الصرفية الدالة على الهيئة تبرز كون الشكلِ الخارجي أو الهيئة الظاهرة للحواس، ولحاسة العين خاصةً، الكاشفَ للسر والناطقَ بالحقيقة. فهذا التوصيف يشترك مع "الآية" في كونهما معا يفيدان التثبت والانتصاب، والظهور، وغير ذلك مما يحرِّض على النظر والتبيّن، ولكن الآخَر، أي "النِّصبة"، ينفرد بالدلالة على الهيئة أو الكيفية التي هي المقصود بالتأمل والتدبر، فـ"أول العبر بهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه. فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده. السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر وكل شيء منها لشأنه وما يراد به"(3). ولعلّ ذلك ما يفسِّر اقتران دعوة

(1) - مبارك حنون "في السيميائيات العربية القديمة"، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط: 1، س: **2019**، ص: **14**.

(2) - أبو هلال العسكري "الفروق اللغوية"، تح محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، د.ط، ص: **71**.

(3) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير"، دار الندوة الإسلامية- بيروت، طبعة **1988**، ص: **6**.

القرآن الكريم إلى التدبر في نصب الكون أو آياته بـ"كيف"، كيف خقلت؟ كيف رفعت؟ كيف نصبت؟ فكل ما في العالم الخارجي من أشياء وظواهر وأحداث يخبرنا عن حاله بحاله كما يقول هنري برغسون (Henri Bergson)(1).

-*المقدمة الثانية*: تنماز علامة النصبة من باقي العلامات الأربع التي حدّدها الجاحظ بكونها تتوقف على التلقي وليس على الإرسال، واستقلالها عن المُرسل يُفَسِّر عدم لزومها للقصد كما يؤكد رشيد يحياوي قائلا: "حين نعيد النظر في أصناف علامات الجاحظ، نلاحظ أن "النصبة" اختلفت عن العلامات الأخرى في عدم لزومها القصد إلى العلامة ضرورة، وهي بخلاف الكلام والخط والإشارة والعقد ليست من مشمول فعل المتكلم في كل الحالات، ومن مشمول فعل الفاعل البشري في كل الحالات أيضا"(2).

وعلى هذا الأساس فإن هذه العلامة مصروفة إلى شق من البيان الذي هو التبيّن، بينما العلامات الأخرى الأربع مصروفة إلى الشق الثاني وهو التبيين. فلئن كانت العلامات التواصلية هي من صنع البشر ويتداولها إرسالا وتلقيا، فإن علامة النصبة ليست من صنع البشر، ولا يتعدى فعلُ الإنسان فيها التلقيَ والفهمَ أو ما يطلق عليه القدماء "الاعتبار".

-*المقدمة الثالثة*: لما كان التواصل بواسطة العلامة يتم في مقام مخصوص، وكانت علامة النصبة تستدعي أساساً الفهم والتبيّن من قبل المخاطَب، في مقابل استدعاء العلامات الأخرى نصب الدليل أو التبيين؛ أمكن اعتبار مقام استعمال النصبة موجَّها بعلاقة مقامية يصحُّ تسميتها بالعلاقة المقامية التبيُّنية، واعتبار مقام استعمال العلامات الأخرى موجَّها بعلاقة مقامية يصحُّ تسميتها بالعلاقة المقامية التبيينية. ولئن كانت العلاقة الثانية تبنى بمقتضى التواطؤ،

(1) - يقول: "لم يستطع الفلاسفة الذين بحثوا في معنى الحياة ومصير الإنسان، أن يلاحظوا بشكل كاف، أن الطبيعة قد تكلفت أن تعلمنا عن حالها بحالها" ["الطاقة الروحية"، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت، ط: **1**، س: **1991**، ص: **23**]

(2) - رشيد يحياوي "التبالغ والتبالغية؛ نحو نظرية تواصلية في التراث"، دار كنوز- عمان الأردن، ط: **1**، س: **2014**، ص: **81**.

بحيث لا تستعمل إلا بعد استيفاء شروط ومقتضيات التواضع والاتفاق، فإن العلاقة الأولى تبنى بمقتضى العقل، لأن إدراكها يحصل بعد استيفاء شروط التعقّل والتدبُّر. وفي هذا الخصوص يقول ابن تيمية: "وهذه الأدلة التي [تدل] بنفسها قد تُسمى الأدلة العقلية، ويسمى النوع الآخر الأدلة الوضعية؛ لكونها إنما دلت بوضع واضع. والتحقيق: أن كليهما عقلي، إذا نظر فيه العقل علم مدلوله. لكن هذه تدل بنفسها، وتلك تدل بقصد الدال بها، فيعلم بها قصده"(1).

وما تقدم من هذه المقدمات يفيد أن النسق البياني النصبي لا يمكن عزله عن الشروط التداولية والمقتضيات المقامية رغم أن الفعل الإنساني فيه مصروف إلى الفهم والاعتبار، ولذلك فإن البحث في نسقية هذا النسق البياني عند البلاغيين والنقاد العرب القدماء هو رصد جهودهم في تفكيك بنية التبيّن النصبي استنادا إلى ما يقتضيه المقام التأثري الخاص المخاطَب، وهذا ما يجعلنا نستغني عمّا يتصل بالشق الآخر من البيان وهو التبيين الذي يتوخى الإفهام، وعمّا يتصل بالشق الآخر من المقام وهو المقام التعبيري الخاص بالمتكلم.

فكيف تصور القدماء العرب النسق البياني النصبي استنادا إلى هذه العلاقة المقامية التبيينية؟

2- النسق البياني النصبي والتبيّن البشري

تصور القدماء للنسق البياني النصبي ينهض على رؤية مخصوصة للكون ولموقع الإنسان فيه، يستفاد هذا من قول الجاحظ: "لو أمعنا النظر في ما حولنا لوجدنا كونَ العالَمِ بما فيه حكمةً، ولوجدنا الحكمة على ضربين: شيء جُعل حكمة وهو لا يَعْقِل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جُعل حكمة وهو يَعْقِل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذاك الشيء العاقل

(1) - تقيُّ الدين أحمد بن تيمية "كتاب النبوات"، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطوبان، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: **1**، س: **2000**، ج: **2**، ص: **738**.

وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة؛ واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا (...)

ثم جُعِل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلالُ، وسمَّوا ذلك بيانا"[1].

فالوحدة الجامعة بين جميع أشياء العالم ومكوناته تكمن في دلاليتها، فكل ما في العالم دال ودليل، أي دال ومعبِّرٌ عن معنى وحاملٌ لحقيقة ما. ولا ينماز الإنسان من غيره من نِصَب العالم سوى من جهة قدرته على التبيّن، فهو الوحيد القادر على الوصل بين الدليل وحقيقته، حيث يستطيع الانتقال من المدرَك المحسوس الذي هو الدليل إلى المعقول المخفي الذي هو الحقيقة أو الحكمة. وبهذه القدرة يحوز الإنسان ملكة الفهم التي تمكنه من بلوغ حكمة النِّصَب وسرها الدفين. ومن معاني الحكمة في التراث الفهم، فقد جاء في "الوجوه والنظائر" لأبي هلال العسكري أن "الفهم والعلم والحكمة والحكم سواء، وهو مثل العذر والعذرة، والقل والقلة"[2].

وهذه القدرة، أقصد القدرة على بلوغ الحكمة من خلال نِصْبات الكون، بشريةٌ خالصة، إذ هي محصورة فيه دون غيره، وهذا يفيد أنه متى اقتدر الفرد على الاستدلال اكتسب صفةَ الإنسان، فبالتبيّن والاستدلال استقلّ الإنسان عن أشياء الكون جميعها، وأضحى العالمُ وفقا لذلك مُقَسَّما إلى قسمين، قسم متبيِّن وقسم غير متبيِّن. والمتبيِّن من الأفراد هو القادر على العبور من ظاهر الأشياء إلى باطنها، ثم العبور لاحقا من إدراك نصب العالم إلى إدراك حقيقة الذات الإنسانية.

---

(1)- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الحيوان"، تح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت، طبعة **1996**، ج: **1**، ص: **33**.

(2) - أبو هلال العسكري "الوجوه والنظائر"، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط: **1**، س: **2007**، ص: **181**.

إن تقسيم العالم على هذا النحو، أي وفقا للقدرة على التبيّن، يضع ذلك التقسيم بين الكائنات بناءً على التبيين، أي بناءً على عملية التعبير أو التكلم، محلَّ التساؤل، فهل ينماز الإنسانُ من باقي الكائنات بالقدرة على التبيين أم بالقدرة على التبيّن؟!

مهما كان الرأي، فإن انفصال الإنسان عن العالم واستقلاله عنه وعن أشيائه حدث بقدرته على التبيّن، حدث بفعل تلك المسافة التي وضعها بينه وبين العالم، وهي المسافة التي سمحت له باكتشاف ذاته ورؤية ما حوله، ومكَّنته من إعادة تنظيم محيطه والسيطرة عليه. إنها المرحلة التي سبقت، بكل تأكيد، اكتشاف الأنساق السيميائية وطرق التعبير عمّا يختزنه من مشاعر وأفكار وآراء، وقد سمّى الجاحظ هذه الطرق والأنساق "السببَ"، وهو بالفعل السببُ الذي به يدل الفردُ على ما تحصَّل عن استدلالاته وتبيُّناته، فالاستدلال أولا ثم أسباب الدلالة على ما استحصل من الاستدلال ثانيا. فقد أكد الجاحظ غير ما مرة في مصنفاته المختلفة أن التبين سابق على التبيين، وأن لا تبيين من غير تبين، ولا إفهام من غير فهم، ولا تثبُّت من غير استثبات، حيث يقول: "وإنما مدار الأمور والغاية التي يُجرى إليها: الفهمُ ثم الإفهام، والطلب ثم التثبُّت"(1). فالتبيين البليغ والإفهام الدقيق يحصلان بعد الفهمُ الصحيح والتبيّنُ الحق، وفي هذا ما يؤكد أن أولى العلامات التي تفاعل معها الكائن البشري هي علامة النِّصبة، فقبل كل علامات التبيين كانت أولا علامة التبيُّن.

وثمة بعض الصلة بين ما نحن بصدده من أنه بالتبيّن اهتدى البشر إلى مختلف الأنساق السيميائية التي حققت له التبيين وبين ما خلصت إليه الأبحاث اللسانية الحديثة المستعينة بعلوم دقيقة، كعلم الأعصاب والبيولوجيا وعلم النفس المعرفي وغير ذلك، إذ الاستواء الجسدي الذي رأته هذه الأبحاث بدايةَ نشوء اللغات الإنسانية، الإشارية أولا ثم اللفظية لاحقا(2)، قد مكّن

(1) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "البيان والتبيين"، ج: **2**، ص: **39**.

(2) - جاء في كتاب "في نشأة اللغة" لمايكل كورباليس Michael C.Corballis أن نشوء علامة الإشارة لدى الإنسان ما كان ليحدث لولا التحول الذي جعل الإنسان ينقل يديه من الاعتماد عليهما للمشي إلى استعمالهما لأغراض أخرى، وهو التحول الذي سمح له بانتقال الجسد من هيئة الانحناء إلى هيئة الاستقامة، حيث يقول: "وإذا كانت اللغة قد بنيت في

البشر من الرؤية الواضحة لذاته ولمحيطه قبل أن يتيح له استعمال يديه للإشارة، وتلك الرؤية الآتية من الاستواء جعلته يبصر بعينه على نحو يسَّر تشغيل العقل بفعالية وكفاءة، لأن هيئته الجديدة صيَّرت العالم أمامه بعدكان أن خلفه، وولّدت فيه الرغبة الشديدة في الإمساك به والسيطرة عليه. ومعنى ذلك أن التحوّل الأول الذي رافق تحرر اليدين واستواء الجسد هو تحريك قوة التبيّن، لأن ذلك سمح للفرد ببعض الاستقلال وتشييد مسافة بينه وبين العالم الخارجي مما وَجّه الدماغ للاشتغال أكثر ومَكّن الحواس من التوظيف الأدق والأمثل. فلئن كانت وظيفة العقل، كما قرر ذلك هنر برغسون، هي "إقامة العلاقات (...) وأن جميع عملياته تشترك في موضوع واحد، وهو إدخال نوع من الوحدة على الظواهر المختلفة"[1]، فإن هذا التقويم الجسدي الحسن أو الجيد هو ما مكّن هذه الآلة التي تسمى العقل من الاشتغال الفعّال، لأن رصد الظواهر والوصل بينها يحتاج إلى اتخاذ الجسد وضعية قويمة. ففي استقامة الجسد استقامة العقل، وفي استقامة العقل استقامة البيان.

3- مسار التبيّن في النسق البياني النصبي

وبالرجوع إلى نص الجاحظ السالف (وسأسميه "نص تحكيم البيان"، أي النص الذي قرن البيان بالحكمة)، نجد الرجل يحدثنا عن مسارين يسلكهما التواصل بالنسق البياني النصبي، وهما؛ مسار الحركة الداخلية للعلاقة التبيُّنية التي تفضي إلى استشكاف الحكمة وعاقبة الحكمة، ومسار الحركة الخارجية للعلاقة التبيُّنية التي تفضي إلى "الدلالة" على ما تم تبيُّنُه أو التعبير عنه بواسطة إحدى العلامات التبيينية. ومن هنا فإن مقام التبيُّن متقدم عن مقام التبيين، إذ لا

البدء على الإشارات وليس على النداءات الصوتية؛ فلا بد أن نعد المشي على قدمين خطوة مهمة، لأنه حرر الأيدي والسواعد من المشاركة في التنقل، فأتاح للإشارة أن تتطور بحرية" [مايكل كورباليس "في نشأة اللغة"، ترجمة محمود ماجد عمر، مجلة "عالم المعرفة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون ـ الكويت، ع: **325**، مارس **2006**، ص: **84**]

(1) -هنري برغسون "التطور المبدع"، ترجمة جميل صليبا، منشورات اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- بيروت، طبعة **1981**، ص: **139-140**.

إفهام من غير فهم سابق، وهذا ما يؤكده إذ يقول: "وإنما مدار الأمور والغاية التي يُجَرى إليها: الفهمُ ثم الإفهام، والطلب ثم التثبُّت"(1).

فعملية الفهم تقع في صميم الحدث التبيُّني الذي يَمِيز الكائنَ البشري من باقي الكائنات الأخرى، إذ الفهم الذي قصده الجاحظ هنا ليس الفهم الذي يعقب عملية التبيين، أي أنه ليس حصيلة نسق رمزي بشري، إنما هو حصيلة نسق رمزي كوني أو نصبي، إنه بمعنى آخر حصيلة تفاعل الإنسان مع العالم، هذا التفاعل الذي حدث بعد تحويل العالم أو المحيط إلى رموز أو نِصَبٍ، وهذه القدرة على قراءة العالم وتأمله باعتباره رموزا ونصبا حاملة للمعاني مكّنت الكائن البشري من تطوير ملكة الفهم وتقوية قدراته التأملية، وهذا يحدث في المستوى الفردي أو الشخصي وليس الجمعي، لأن وقائعه تتردد بين نِصَبِ الكون وذهن الفرد أو عقله، وعندما تخرج إلى الحياة الاجتماعية والتبادل بين الأفراد بواسطة الأنساق الرمزية المتواطأ عليها تصير حينئذ محلّ الاختبار والتحقّق، أو بعبارة الجاحظ، يتحول الطلب إلى التثبت.

وَهناك ما يدعو إلى القول إن الكائنات الأخرى قادرة على التبيين ولكنها غير قادرة على التبيُّن، أي أن لها القدرة، ولو على نحو بسيط وأولي، على استعمال الرموز الصوتية والحركية قصد التعبير عن بعض الأحاسيس، أو الإبلاغ، أو الدعوة، أو التهديد أو غير ذلك، لكنها لا تقدر على استثمار هذه الرموز للنهوض بملكاتها العقلية وقدراتها الذهنية، وذلك للسبب الذي نبّه عليه الجاحظ، وهو أن الإفهام مقدّم عندها على الفهم، أو إنها تملك الدليل ولا تملك الاستدلال.

إن وسائل التبيين التي يستعين بها الإنسان للتواصل لقادرةٌ على تحريك الذهن وتنشيطِ القدرات العقلية متى كان التبيّن هو المبدأ والمنتهى، لأن التبيين الذي لا يتقدمه تبيّن يصير غايةً وليس أداةً. ويعضد شيئاً من هذا رأيُ بعضِ اللسانيين المحدثين المستنيرين بالبيولوجيا

(1) ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "البيان والتبيين"، ج: **2**، ص: **39**.

والأنثروبولوجية والعلوم العصبية بترجيحهم أن تكون المرحلة الدقيقة في مسيرة تطور الكائن البشري تتمثل في اكتشاف الرموز، إذ أسهم استعمالها في تطوير القدرات الذكائية وفي تشغيل الدماغ على نحو أكبر وتوسيع مجاله الإدراكي، ولذلك ازداد حجم الدماغ أكثر حتى يتناسب مع المهام الترميزية الجديدة التي وُكِّلَتْ له. وفي هذا الصدد يقول تيرنس ديكون (W.Deacon Terrence): "إن أسلافنا الأُوَل، على الرغم من قدراتهم المعرفية المحدودة، اهتدوا بشكل ما إلى سبيل لخلق وإنتاج نظام بسيط للرموز، وما إن توفر هذا النظام حتى أضحت الرموز شيئا لا سبيل للاستغناء عنه، وغرس هذا نمطا جديدا لنقل المعلومات في العملية التطورية، ويمثل هذا حدثا لأول مرة على مدى بلايين السنين (...) وطبيعي أن المتطلبات الدؤوبة المستمرة من أجل تجدد نظام رمزي يتصف بالكفاءة والفعالية في كل جيل قد أدَّت إلى خلق ضغوط انتخابية لإعادة تشكيل أمخاخ نسلِنا من القِرَدة العليا؛ بحيث تتلاءم مع الوظيفة الجديدة"(1). وعلى هذا الأساس يرى هذا الدارِس أن العامل الرمزي هو الحاسم في عملية الانتخاب التي بوأت الإنسان هذه المكانة التي يحتلها في نظام الكون(2).

لكن الذي تفيدنا فيه جهود القدماء هو أن هذه الحظوة التي أكسبتنا إياها وسائلُ التبيين المكتشفَةُ ما كانت لتحدث لولا انفراد الإنسان بقدرة التبين والتأمل، فإذا كان التبين يمهد للتبيين، فإن رسوخ عملية التبيين تقود إلى تطوير الملكات الذهنية التي تنبثق عنها عملية التبين. ومن هنا يمكن وصل النسق البياني التبيني بأنساق البيان التبييني، وهذا الوصل ينتج عنه تفاعل خارجي ينضاف إلى التفاعل الداخلي الذي يحدث داخل النسق التبيني. ومن هنا فإن نشأة بيان النصبة تحصل وفقا لمسارين؛ داخلي وخارجي. وحركية النسق البياني النصبي الداخلية

(1) - تيرنس دبليو. ديكون "الإنسان ...اللغة ... الرمز؛ التطور المشترك للغة والمخ"، ترجمة جلال شوقي، مؤسسة هنداوي، طبعة **2025**، ص: **56**.

(2) حيث يقول: "أعتقد أن المرجعية الرمزية نفسها هي الضغط الانتخابي الذي يمكن تصوُّره لحدوث مثل هذا التحول واسع المدى للتأكيد على التعلُّم، ومن ثم لا بد أن استخدام الرمز ذاته هو المحرك الأول والأساسي لهيمنة مُقدّم الفص الجبهي في المخ خلال مسيرة تطور أشباه الإنسان. معنى هذا أن اللغة أدّت إلى ظهور مخٍّ منحاز بقوة لاستخدام الطراز الوحيد للتعلُّم الترابُطي الذي يمثل ضرورةً حاسمة له". [تيرنس دبليو. ديكون "الإنسان ...اللغة ... الرمز؛ التطور المشترك للغة والمخ"، ص: **404**.]

تتحدد من خلال مسار التبين المسلوك لاستكشاف الحكمة الربانية من الكون، وأن حركية هذا النسق الخارجية تتحدد من خلال مسار التبيين المسلوك للدلالة على ما تم تبينه.

3-1- تكوين نسق البيان النصبي في مسار الحركة الخارجية:

تتبرز عملية تشكل نسق البيان النصبي في تفاعله مع أنساق البيان الأخرى، ولذلك لم يرد هذا النسق البياني في التراث العربي مستقلا عن بقية الأنساق، إذ أورده القدماء في سياق كشف تفاعل الأفراد فيما بينهم وتفاعلهم مع العالم الخارجي، حيث حرصوا على تحديد موقع البيان النصبي في نظام التخاطب بالأنساق البيانية، فمن خلال هذا الموقع يتشكف مسار نشوء نسق التبين. فمن المعلوم أن ابن وهب رتب الأنساق البيانية ترتيبا راعى فيه حركية تشكل البيان، حيث يقول: "البيان على أربعة أوجه. فمنه بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان [ومنه البيان بالكتاب] الذي يبلغ من بعد وغاب"[(1)]. فإذا كان البيان متعدد الوجوه ومتفرع الأشكال، فإن هذه الأشكال غير مفككة ولا يستقل بعضها عن بعض، إذ كل وجه منها ينهض على بقية الوجوه ويتفاعل معها ويكتمل بها، لأن الانتقال من نسق بياني إلى آخر لا يعني تعويض علامة تخاطبية بأخرى، وإنما هو ضرب من تحليل المعنى وإعادة تشكيله، ولذلك نلفي هذا المعنى يتجه نحو التشبُّع والاكتمال بنقله من النسق النصبي، إلى النسق اللفظي، ثم إلى النسق الخطي.

لكن حركية بناء النسق النصبي يتصل الجزء الأساسي منها باللحظة التي تسبق صياغة العلامة اللفظية التي تتولى التعبير عمّا استُحْصِلَ من البيان النصبي، ففي تلك اللحظة يتفاعل العيني والذهني تفاعلا معقدا ودقيقا يجعل الفصل بينهما متعذرا. فلئن كانت حركة تشكل البيان تتعقب بناء المعنى استنادا إلى طبيعة موضوعه الذي هو الموجودات أو الأشياء الموجودة، إذ العبارة البيانية لا تكون موضوعا لنفسها، وإنما أداة للتعبير أو للتبيين عن هذه الأشياء

(1)- أبو الحسن بن وهب "البرهان في وجوه البيان"، تح حفنى محمد شرف، مطبعة الرسالة، د.ت، د.ط، ص: 56.

الموجودة؛ فإن هذه الأشياء لا تخرج عند القدماء عن كونها إما أشياء داخلية أو خارجية، أي حسية أو عقلية وهمية، يقول ابن سينا في "الإلهيات" إن الشيء "يكون إما موجودا في الأعيان، أو موجودا في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا"(1).

والتصنيف الذي قدمه ابن وهب لوجوه البيان الأربعة يومئ إلى تقدُّمِ الوجود العيني على الوجود الذهني، فالأشياء الخارجية مبيِّنة ودالة وإن لم يقدر بعض الأفراد على بلوغ دلالاتها ومقاصدها، ومتى اعتبرت هذه النصبُ أو الأشياءُ العينيةُ انتقل وجودها من المحسوس إلى المعقول، وينتج عن هذا التحول بيان ثان، وبذلك تكون حركة البيان قد اتجهت من الأثر الطبيعي إلى الفعل البشري، أي من الوجود العيني إلى الوجود الذهني.

غير أن حركة البيان النصبي، هذه الحركة التي اعتبرناها خارجية، لا تسلك اتجاها واحدا عند العرب القدماء، إذ تبدأ عند بعضهم من العالم الخارجي نحو الذهن، كما يتضح من تصنيف ابن وهب، بينما تبدأ عند بعض آخر من الذهن وتتجه نحو العالم الخارجي. ويمكننا، مع شيء من التجوّر، وسمَ التصور الأول بكونه ينزع نحو التجريب والثاني بكونه ينزع نحو التعقيل.

أـ حركة البيان النازعة نحو التجريب:

تنزع حركة البيان النصبي نحو التجريب حينما تتجه من الأعيان أو العالم الخارجي نحو الأذهان أو العالم الداخلي. نلفي هذا النزوع عند أبي حامد الغزالي حيث جعل ما في الأعيان وجودا أصليا حقيقيا، وجعل ما في الأذهان وجودا صوريا أو عمليا، حيث يقول: "إن للأشياء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في اللسان. أما الموجود في الأعيان: فهو الوجود الأصلي الحقيقي. والوجود في الأذهان: هو الوجود العملي الصوري. والوجود في اللسان: هو الوجود اللفظي الدليلي. فإن السماء مثلا، لها وجود في عينها ونفسها، ثم لها وجود في أذهاننا

(1) ـ أبو علي الحسين بن سينا "الإلهيات، من كتاب الشفاء"، تح آية الله حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ص: **43**.

ونفوسنا لأن صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثم في خيالنا؛ حتى لو عدمت السماء، مثلا، وبقينا، لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا"[1].

فمسار تشكل البيان ينطلق من الإدراك الحسي الذي يحدث في عالم الأعيان، ثم ينتقل الموجود الحسي العيني إلى موجود ذهني تخيّلي، فإذا كان الصنف الأول من البيان ينشأ بفعل القوة الحسية، فإن الصنف الثاني يشنأ بفعل القوة التخيلية. ومعنى ذلك أن حركة البيان هذه مسوغة بكون القوة الحسية متقدمة في الوجود على القوة التخيلية، ولعلّ ذلك ما سعى ابن سينا إلى تفسيره قائلا: "إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية، وتتأدى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا، وإن غاب عن الحس. ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أداه الحس (...) فللأمور وجود في الأعيان ووجودٌ في النفس يكوّن آثارا في النفس"[2].

فالوجود الذهني تابع للوجود العيني، على النحو الذي يكون فيه الوجود اللفظي تابعا للوجود الذهني، ويكون أيضا الوجود الخطي تابعا للوجود اللفظي، لأنه في هذه الضروب المختلفة من الوجود ينعدم التابع متى عدم المتبوع، فلا وجود للوجود الذهني من غير وجود سابق في الأعيان تدركه الحواس، وينطبق الأمر على علاقة اللفظ بما في النفس أو الذهن، وعلى علاقة المكتوب بالملفوظ. ويبرز ابن سينا هذه العلاقة التبعية بقوله: "فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس، وهي التي تُسمَّى آثارا. والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني، أي مقاصدَ للنفس. كما أن الآثار أيضا بالقياس إلى الألفاظ معان"[3].

---

(1) - أبو حامد الغزالي "المقصد الأسنى؛ شرح أسماء الله الحسنى"، تح محمود بيجو، مطبعة الصباح- دمشق، ط: **1**، س:**1999**، ص: **9**.

(2) - أبو علي الحسين بن سينا "الشفاء، المنطق"، ج**3** "العبارة"، تح محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر- القاهرة، د.ط، د.ت، ص: **2**.

(3) - المرجع نفسه، ص: **3**.

واللافت أن علاقة التبعية هذه تستفاد أيضا من ترتيب ابن سينا للرابطة الدلالية القائمة بين العوالم الأربعة التي كانت مدار نشوء البيان عند العرب القدماء، حيث يرى أن الآثار النفسية بمثابة دال لمدلول هو صور الأمور، ثم تتحول هذه الآثار النفسية إلى مدلول للدال الملفوظ، وتنتهي عنده سلسلة الدوال عند الوجود الخطي الذي يمثل عنده دالا لمدلول هو الوجود اللفظي، حيث يقول: "أما دلالةَ ما في النفس على الأمور فدلالةٌ طبيعية لا تختلف، لا الدال ولا المدلول عليه، كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني؛ فإن المدلول عليه، وإن كان غير مختلف، فإن الدال مختلف؛ ولا كما في الدلالة التي بين اللفظ والكتابة، فإن الدال والمدلول عليه جميعا قد يختلفان"[1].

فالنشأة الأولى مدلولية تتعاقب عليها الدوال الثلاثة؛ أقصد الدال النفسي والدال اللفظي والدال الخطي، وتلك النشأة الأصلية حدثت خارج النفس، إذ بدأت في عالم الأعيان ثم انبثقت عنها الوجودات الأخرى الثلاثة. فما في الأعيان دال، ومتى ارتُسِم في الذهن صار مدلولا لهذا الذي هو مرتسم، وما في النفس دال على ما في الأعيان، ثم صار ما في النفس مدلولا لما هو ملفوظ، والملفوظ دال على ما في النفس، ثم يتحول الملفوظ إلى مدلول لما هو مخطوط، والمخطوط دال عليه.

فلمّا كان البيان النصبي التبيّني محصورا في الوجودين العيني والذهني، وكان الوجود الثاني متوقفا على الوجود الأول لأنه الأصلُ والحقيقيُّ، لزم أن ينطلق البيان التبييني من الموجودات العينية، حيث لا تقع الأسماء على الموجودات الذهنية أو النفسية، وإنما تقع على ما في الأعيان، ذلك أن الأولى فردية تختلف باختلاف الأحوال النفسية للأفراد وطباعهم، وتتباين بتباين قوتهم الوهمية التي بها تنتزع الأشياءُ من عالم الأعيان وتُحلُّ في عالم الأذهان. يقول علي بنُ خلف مؤكدا هذه الحقيقة: "والأشياء التي تَدلُّ ويُدَلُّ عليها أربعةٌ: (الأول): الأعيانُ التي تقع عليها

---

[1] - أبو علي الحسين بن سينا "الشفاء، المنطق"، ج3 "العبارة"، ص: 5.

الأسماء. والثاني: صورُها الوهميةُ التي انتُزعت بها وانتُسِخَت عنها. والثالث: الألفاظُ التي تدلُّ على هذه الصور وتُخرجها من القوة إلى الفعل المطلق. والرابع: الرسومُ التي تُقَيِّد الألفاظَ وتحفظُها على ممرِّ الأزمان"[1].

ثمة في هذا النص ما يستحق الإحاطة قبل أن نستكمل التحليل، من جهة أن صاحبه يخصُّ التسميةَ بما يتحصّل عن علاقة العلامة اللفظية بأشياء العالم، ويخصُّ الدلالةَ بما يتحصّل عن علاقة هذه العلامة بالصور الذهنية. فبالدلالة تخرج هذه الصور من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أي أن تلك الصور تصير عبارات ملفوظة، أمّا التسمية فبها تخزن هذه الأشياء في الذهن، بحيث تستحضر في الذهن بعد غيابها عن الحس.

فالأعيان موضوع التسمية وعليها يقع الاسم، ولولا الوجود العيني ما وجدت الأسماء، لأن الاسم وُجد لتعيين الأشياء في العالم الخارجي. وفي هذا ما يؤكد أن ما في الأعيان هو الأصل في نشأة اللغة الإنسانية، وإدراكنا لهذه الأشياء العينية كان سببا في نشأة البيان، إذ من هذا الإدراك تشكلت الصور الوهمية التي لها سُخِّرت العلاماتُ التبيينية جميعها، الملفوظة والمخطوطة والإشارية. ولذا نلفي بعض القدماء يعتبر هذه الصور الذهنية المنتزعة من الوجود العيني معانيَ، وفي هذا الصدد يقول حازم القرطاجني: "إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدركه منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظُ المعبَّر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم. فصار للمعنى وجود من جهة دلالة الألفاظ. فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيآت الألفاظ فتقوم

[1] - علي بن خلف "مواد البيان"، تح حاتم صالح الضامن، دار البشائر للطباعة والنشر -دمشق، ط: **1**، س: **2003**، ص: **26**.

بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها"[1].

فقد جعل حازم القرطاجني الوجود في الأعيان متقدما على الوجود في الأذهان، ومن هذا الأخير ينشأ الوجود في اللسان، ثم الوجود في الكتاب. فعالَم الأعيان يصير صورا ذهنية بموجب التوهم، وتصير هذه الصور ألفاظا بموجب التواضع، وتُقَيَّد هذه الألفاظُ وتحفظ بواسطة الكتابة أو الرسم. وينصرف ما يخص التوهمَ إلى الإدراك الذهني الفردي، بينما ينصرف ما يتصل بالكلام اللفظي والكتابة إلى المقتضيات الاجتماعية والثقافية التي تخضع للاشتراك والاتفاق والتطور. فبالإدراك تحصل في الأذهان الصور المنتزعة من الأعيان، وبهذا الإدراك يتحقق الضرب الأول من البيان، وهو البيان النصبي، الذي يكون فيه للمعنى وجود واحد، وهو المتعلق بالأشياء العينية، فإذا أراد الفرد التعبير بالألفاظ عن هذه المعاني الذهنية صار لها وجود ثان، وقد يكون لها وجود ثالث إذا كانت العلامة خطية. لكن يبقى أصل المعنى واحدا هو العالم المحسوس أو الخارجي، ويظل أصل البيان هو الوجود العيني.

ب- حركة البيان النازعة نحو التعقيل:

يذهب فريق من القدماء، خلافا لما تقدم، إلى أن الوجود الذهني سابق على الوجود العيني، وحجتهم في ذلك أن ما يوجد في الأذهان قد لا يتحقق في الأعيان، فكثير من الصور والمعاني انطُبِعَ في الذهن من غير أن يكون لها وجود في العالم الخارجي، وهذا الصِّنف يدخل ضمن المتخيَّلات غير المتعيِّنة. وفي هذا الاتجاه يقول يحي بن حمزة العلوي مفسِّرا كيفية حصول المعاني في الأذهان قبل حصولها في الأعيان: "اعلم أن الأشياء في التحقق والثبوت على مراتب أربع:

---

(1)- أبو الحسن حازم القرطاجني "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط: 3، س: 1986، ص: 18-19.

الأولى منها: تحققها في الذهن وتصورها، وهذه الرتبة هي الأصل وعليها تترتب الوجودات الأخر، لأن الشيء إذا لم يكن له تصور في الذهن وتحقق فإنه لا يمكن وجوده في الخارج بحال ثم بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج كما تقول في القديم تعالى والقدرة القديمة (...)

المرتبة الثانية: التحقق في الأعيان وهذا نحو ما يوجد في العالم من المكونات، فإن لها تحققا في الوجود الخارجي والتعيّن الوجودي، ولسنا نريد بالوجود العيني هو كل مُدْرك ولكن نريد كل ما حمله الوجود الخارجي عن الذهن، مدركا كان أو غير مدرك.

المرتبة الثالثة: الألفاظ الدالة على تلك الصور الخارجية والذهنية (...)

المرتبة الرابعة: الكتابة الدالة على تلك الألفاظ، فالمرتبتان الأوليان لا يفتقران إلى المواضعة، لأنهما عقليان، والمحتاج إلى المواضعة إنما هو المرتبة الثالثة والرابعة"[1].

فالوجود الذهني أوسع وأرحب من الوجود العيني، إذ كل ما هو متعيِّن في العالم الخارجي قابل للتخييل في الذهن، لكن ليس كل ما هو متخيَّلٌ قابلا للتعيين في العالم الخارجي. وهذا المسوغ كاف لاعتبار الوجود الذهني أصلَ الوجودات الأخرى، فمتى استحال وجوده انعدمت الوجودات الأخرى؛ العينية واللفظية والخطية. ولذلك كان الوجود الذهني متقدما على الوجود العيني، لأن مسار النشأة يبدأ ممّا هو عام وكليّ، وهذا العام الذي يحوي كلّ شيء موجود هو الذهن، فإذا قبل هذا الموجود الذهني التحقق العيني من طريق الإدراك الحسي استحق أن يكون له وجود ثان، أما إذا تعذر ذلك، فإن التحقق الثاني يأتي من الوجود اللغوي أو الرمزي، حيث يتجسد التخيل الذهني من طريق العلامة اللغوية، اللفظيةِ أولا والخطيةِ ثانيا.

والظاهر أن الوجودات الأربعة التي أحصاها يحي بن حمزة العلوي في هذا النص يحركها نظامان، نظام العقل ونظام المواضعة، إذ إن الوجودين الأولين اللذين يندرجان ضمن البيان

---

(1)- يحيى بن حمزة العلوي "كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: 1، س: 1995، ص: 61.

النصبي أو التبيّني يخضعان لمقتضيات التعقيل، بينما الوجودان الأخيران اللذان يندرجان ضمن البيان الرمزي أو التبييني يخضعان لمقتضيات المواضعة أو المواطأة، ولذلك فإن بيان التبيين يختلف باختلاف الجماعات اللسانية، أما بيان التبين فمشترك بين بني البشر مهما اختلفت الألسن وتباينت الثقافات والحضارات[1]. غير أن عملية التعقيل التي توجِّه البيان النصبي تجعل قابلية التخييل الذهني المحدِّدَ الوحيد للوجود، حيث إن كل ما هو غير قابل للتخييل الذهني يستحيل وجوده، ولذلك فإن نشأة البيان متعذرة قبل أن تتحقق عقليا، أي قبل أن يكون لها وجود في الذهن، أمّا تحققها العيني فليس ضروريا.

3-2- تكوين النسق البياني النصبي في مسار الحركة الداخلية:

لئن اختلاف القدماء حول طبيعة علامة النِّصبة في تفسيرهم للتكوين الخارجي لهذا النسق البياني، حيث بعضهم أنها ذات طبيعة عينية، بينما يرى بعض آخر أنها ذات طبيعة ذهنية؛ فإن التكوين الداخلي لهذا النسق وجَّهنا لنقل البحث من طبيعة النِّصبة إلى متلقيها، ذلك أن مسار حركته الداخلية لا يتحدد من خلال طبيعة الدليل النصبي وإنما من خلال قدرة المستدِلّ، ذلك أن بلوغ التبين واستحصال معاني النصبة لا يتوقفان على ما يتصل بهذه العلامة وحدها، بل على ما يتصل أيضا بمتلقيها أو بالمستدل بها، من جهة كفاءته، ومعارفه، واعتقاداته، وغير ذلك.

ولذلك فإن وسم حركة البيان النصبي هذه بالداخلية مسوّغ بكونها تحدث من خلال حوار داخلي بين الفرد المستبين وعلامة النصبة، ولكونها أيضا تحدث وفقا لشروط ومقتضيات مقامية تخص هذا الفرد، وتتحدّد هذه المقتضيات والشروط قبل الاعتبار وأثناءه وبعده، فإذا كان الاعتبار ينهض على التأمل والتدبر، فإن قبل ذلك يُشترط الاستعدادُ، وبعده تُتوقع حصول النفع لأن الاعتبار غير مقصود لذاته، وإنما هو سبيل لبلوغ الهداية.

---

(1) - يقول الجاحظ: "ومتى دلَّ الشيءُ على معنىً فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكتا. وهذا القولُ شائعٌ في جميع اللغات، ومتَّفَق عليه مع إفراط الاختلافات". ["البيان والتبيين"، ج: 1، ص: 82.]

أ- الاستدلال التبيُّني بين الاستعداد والاستهداء

في التراث مصطلحات كثيرة تفيد وقوع البيان النصي على نحو مخصوص، كالاعتبار والتدبّر، والتأمّل، والتحقّق، والتثّبت، والتبيّن، والنظر، وَالاستدلال، والقياس[1]. وغير ذلك. ورغم أن الاعتبار يدل في عمومه، إلى جانب القياس والاستدلال، على العبور من الظاهر إلى الباطن[2]، فإن حدوث عملية العبور هذه تكون بدرجات متفاوتة ولها في التراث وجوه مختلفة، لأن بعض القدماء يرون أن الاعتبار لا يقف عند بلوغ الباطن. وعلى هذا الأساس رصد الجاحظ وضعيتين كبريين ترافقان هذا العبور، الأولى يكون فيها الظاهر داعيا ومستفزا للتأمل والنظر، والثانية يكون فيها الباطن داعيا ومستفزا للاستكشاف. حيث يقول: "جعلنا في كلِّ أحوالنا لا تُفتح أبصارُنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالة، وعلى شكل من أشكال البرهانات، وجعل ظاهر ما فيها من الآيات داعيا إلى التفكير فيها، وجعل ما استخزنها من أصناف الأعاجيب يُعرف بالتكشيف عنها، فمنها ظاهر يدعوك إلى نفسه، ويشير إلى ما فيه، ومنها باطن يزيدك بالأمور ثقة إذا أفضيت إلى حقيقته "[3].

فإذا كان الاعتبار في الوضعية الأولى ينصرف إلى ظاهر النصب، ويكون الإدراك الحسي واسطة الفرد التي تُحْدِث هذا التفاعل؛ فإن في الوضعية الثانية ينصرف الاعتبار إلى باطن النِّصَب، وتكون القوى الداخلية؛ العقلية والروحية هي التي تشحن هذا التفاعل وتوجِّهه. وفي هاتين الوضعيتين تتفاوت درجة التبين وتختلف مقاصده، إذ يبدأ ظاهريا ويتعمق باطنيا،

(1) - يرى محمد عابد الجابري أن بين هذه الاصطلاحات تباين في الخلفية الإيديولوجية، حيث يقول: "القياس، الاستدلال، النظر، الاعتبار، أسماء لعملية ذهنية واحدة تقوم على تقدير شيء على مثال شيء آخر لجامع بينهما. ولكن المصطلحات لا تحمل دلالتها العلمية وحدها، بل كثيرا ما تحمل مضامين ذات طابع إيديولوجي" ["بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط: **9**، س: **2009**، ص: **144**]

(2) - يقول فخر الدين الرازي: "الاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة ولذلك سميت الدمعة عبرة لانتقالها من العين إلى الخد" ["المعالم في علم أصول الفقه"، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة- القاهرة، طبعة **1994**، ص: **154**]

(3)- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الحيوان"، ج: **7**، ص: **10-11**.

ويسعى إلى التفكير في النِّصَب في الوضعية الأولى، ويتوخى التكشيف عن هذه النصب في الوضعية الثانية.

فلئن كان الظاهر يدعو الإنسان إلى التأمل فيه بوصفه دليلا حاملا لمعان وأسرار، فإن الباطن يُمدنا بالسبل ليتسع البحث ويمتد الاستدلال إلى ما وراء هذا الباطن، حيث تكون الحقائق مطلقة، ويحلُّ اليقينُ والثقةُ محلَّ الشكّ، والاطمئنان محلَّ الحيرة، لأن الحكمة الربانية المنكشفة "هي أفضل علم بأفضل معلوم؛ فإنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده"(1).

والفرز بين هاتين الوضعيتين التبيُّنيتين السالفتين يقود إلى ميز باطن النِّصب من حقائقها، فالباطن مشدود من جهة الحس بالظاهر، ومشدود أيضا من جهة الروح بالحقيقة المطلقة. وهذا يفيد أن ثمة مرحلتين من الاستدلال؛ الاستدلال الأولي ينطلق من الظاهر ويتوخى استجلاء الأسرار المخفية وراء المحسوسات المدركة، فإذا تحقق ذلك ووقف المتبيّن على السرّ المستور انتقل إلى استدلال ثان ينطلق من هذا الباطن. والاستدلال الأول سمّاه الجاحظُ بـ"التفكير في" النصب، وسمّى الاستدلال الثاني بـ"التكشيف عن" هذه النصب.

إن ظاهر النصب يقود في نظر الجاحظ إلى التفكير في باطنها، لكن متى وقف المبيّن على هذا الباطن ازداد ثقة وتحمسا لمواصلة التدبر والتأمل، لأن باطن الاشياء يدعو إلى الاستكشاف كما يدعو ظاهرها إلى التفكير. وازدياد المتبيِّن ثقة بما تَبَيَّنه دالٌّ على أن عملية الاستدلال تنتقل من الموضوع إلى الذات، أي من عالم النصب الخارجي إلى عالم الاعتقاد الداخلي، وهذا ما قصدنا بالانتقال من الاستدلال إلى الاستهداء. غير أن حصول هذا التحول يستدعي وجود حال سابقة توجّه وتهيئ عملية الاستدلال، وهي التي سميناها الاستعداد، ذلك أن تبَيُّن نِصب الكون مشروط باستعداد قبلي من قبل الفرد المتبيِّن. وهذا مما يُفهم من اشتراط

(1) - أبو علي الحسين بن سينا "الإلهيات، من كتاب الشفاء"، ص: **24**.

الجاحظ في كلامه السابق الطلبَ قبل البدء في التثبت، حيث قال: "الطلب ثم التثبت"، أي الاستعداد ثم التبين.

فمن استوفى شرط الاستعداد صار مؤهلا للتجاوب والتفاعل على نحو مفيد ودقيق مع علامات الكون المنصوبة في كل مكان وفي كل حين، لأن هذا التفاعل لا يحدث عبر الحواس وحدَها، ولا بواسطة عقلنا فحسب، وإنما يحدث ذلك بفضل الرابط الذي يصل بين الحسي والعقلي، وهذا الرابط ينصرف الجزء الأساسي منه إلى الاستعداد القلبي، ذلك أن الأخير هو ما يجعل أشياء الكون التي نتلقاها تقع في مجالنا الإدراكي[1] وتُحَرّكِ اهتمامَنا وتستفز مداركَنا. ووقوع هذه الأشياء أو النصب في المجال الإدراكي للفرد يُمَكِّنُه من اكتساب وعي شامل بموقعه في المحيط الخارجي، ويَجْعَلُه يبادر إلى الاستفهام وإلى التساؤل. فنصب الكون أو آياته لا تخبر إلا من استخبرها، ولا تكشف عن أسرارها إلا لمن استنطقها، كما يؤكد الجاحظ إذ يقول: "فالأجسام الخُرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبَّر الهُزَالُ وكسوف اللون، عن سوء الحال، وكما ينطق السِّمَنُ وحُسْنُ النَّضْرة، عن حسن الحال"[2].

فقد قرن الجاحظ استدلال علامة النصبة بشرط طلب المتلقي المستدلِّ للدليل، ذلك أن التفاعل الذي يحصل بين الإنسان ونصب الكون يبدأ من داخل الفرد ولا يأتي من الخارج، فـ"أشياء العالم لا تنقلب بنفسها إلى علامات، أو "بيان نصبة"، وإنّما بقرار يسمِّيه السيميائيون

(1) - استعرنا مفهوم "المجال الإدراكي" من أبحاث اللسانيات المعرفية، وخاصة أبحاث نظرية المناسبة عند دان سبيربر وديردر ويلسون في كتابهما الموسوم بـ"نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك"، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: **1**، س: **2016**.

(2)- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الحيوان"، ج: **1**، ص: **34**.

القرار السيميائي. وهو قرار يتخذه الإنسان، بوصفه حيوانا رمزيا، حين يستدل (...) فتصبح دلالة الطبيعة الخرساء ناطقة بعد صمت، ومبينة لما حشي فيها من حكمة وأسرار"(1).

إن إفصاح أشياء الكون عن دلالتها وحكمتها، يقتضي وجود مخاطب مستفصح، أي مخاطب مستعدٌ لتأملها ومريدٌ لمحاورتها ومتوخٍ للاستكشاف عن المعاني الدفينة فيها، لأن كل ما تخفيه من مقاصد التدبير ومعاني الحكمة، يُخبرُ مَن استخبره، وينكشف لمن استنطقه واستكشفه. فصمت أشياء الكون لا يصير كلاما إلا إذا استنطقها الإنسان، وتأمل حكمتها، وتبصّر كنهها، وبمقتضى ذلك تتحول الأشياء إلى علامات ونصب، ويصير الصمت كلاما، والجمودُ حركةً.

وهكذا فإذا كانت العلاقة المقامية التبيُّنية مؤسسةً على مقتضيات وشروط مقامية قبلية تهيئ عملية التبين، فإن القوة النفسية التي يُوكّل إليها أمر التهييء أو الإعداد القبلي لإجراء الاعتبار والعبور من ظاهر النصب إلى باطنها، غير مستقلة عن القوة العقلية، بل هي واقعة ضمنها وخادمة لها. ولذلك حرَص القدماءُ على تقييد عملية الاستدلال التبيّني بشروط ومقتضيات خاصة يتعلق الجزء الأكبر منها بالإعداد القبلي. وفي هذا الخصوص يقول الجاحظ: "الأشباح الماثلة، والأجسام الجامدة، والأجرام الساكنة، لا يُتَعَرَّفُ ما فيها من دقائق الحكمة، وكنوز الآداب، وينابيع العلم، إلا بالعقل الثاقب اللطيف، وبالنظر التامّ النافذ، وبالأداة الكاملة، وبالأسباب الوافرة، والصبرِ على مكروه الفكر، والاحتراسِ من وجود الخُدَع، والتحفُّظِ من دواعي الهوى"(2).

فهذا الاستنطاق أو الاستخبار الذي يدخل في باب الاستعداد للتبين يستلزم أيضا جملة من الشروط، منها ما ذكره الجاحظ في هذا النصّ. فإذ كان الاستدلال لا يحصل من فراغ

(1) - العادل خضر "الجاحظ والبيان الآخر؛ بحوث سيميائية تأويلية"، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع- تونس، ط: **1**، س: **2017**، ص: **284**.

(2) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الحيوان"، ج: **1**، ص: **44-45**.

ولا ينشأ عن انفعال لحظي، وإنما هو نتيجة استعداد قبلي يضع الفرد المتبيّن في حال أهبة واستنطاق واستخبار، فإن هذا الاستنطاق أيضا ليس في وسع كل فرد، إذ بلوغ هذه المرتبة يستدعي شروطا في المتبيِّن، فإلى جانب تمام الأداة ونفاذ النظر لا بد من توافر الأسباب التي تقوي الاستدلال وتوجِّهه الوجهة النافعة والحقيقية، وقد نبّه الجاحظ على ثلاث تستحق بعض التوسع في سياق آخر غير ما نحن فيه، وهي: وَ"الصبرِ على مكروه الفكر"، وَ"الاحتراسِ من وجود الخُدَع"، وَ"التحفُّظِ من دواعي الهوى".

إن الاستعداد، بهذا المفهوم، يقوم في العلاقة المقامية التبينية مقامَ المواضعة في العلاقة المقامية التبيينية، فإذا كان تواضع الجماعة هو ما يخصُّ كل علامة في البيان اللفظي بمعنى محدَّد، فإن الاستعداد القلبي هو ما يؤهل المتلقي لاستمداد المعنى من علامة النصبة. فالاستعداد يسبق الاستدلال، إذ العقل لا يقدر على العمل، وعلى الانصراف إلى الاستدلال إلا بعد أن تحرّكه القوى الداخلية الأخرى التي تقع إلى جانب العقل. واللافت أن بعض الفلاسفة الغربيين وضع العقل إزاء قوة داخلية أخرى سابقة هي الغريزة، وقد نبّه هنري برغسون على شيء من ذلك في أكثر من موضع في كتابه "التطور المبدع"، ومن ذلك قوله: "هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يعرفها ويبحث عنها، ولكنه لا يستطيع أن يهتدي إليها بنفسه، وهذه الأشياء تكشف عنها الغريزة وحدها إلا أنها لا تبحث عنها أبدا"[1].

وثمة ما يؤكد أن الاستعداد لا يُهيئ فحسب الظروف الملائمة والسبل الضرورية لإعمال الاستدلال على نحو مفيد وصائب، بل هو أيضا ما يساعد على نقل الاعتبار من التفكير في النصب الظاهرة إلى التكشيف عن الحقائق الباطنة، لأن الفصل بين المحطات الثلاث متعذر؛ أقصد الفصل بين الاستعداد والتفكير والتكشيف، فلا يفضي التبيُّنُ إلى تكشيف تام عن

[1] - هنري برغسون "التطور المبدع"، ص: **139**.

الحقائق إلا بعد تفكير صائب في نصب الظاهرة، وكل ذلك يتوقف على حصول استعداد صادق.

فقد يكون الدليل واحدا، لكن السبيل إليه متعدد ومختلف باختلاف الجهات الثلاث؛ أقصد الاستعداد والاستدلال والغايات، ويؤكد ذلك ابن تيمية قائلا: "مَن تصور الشيء على وجهه، فقد اهتدى إليه؛ ومن عرف دليل ثبوته، فقد عرف البينات. فالتصور الصحيح: اهتداء، والدليل الذي يبين التصديق بذلك التصور: بينات"[1]. فوسم ابن تيمية التبين اهتداء من باب اعتبار ما سيكون، لا سيما أن اقترانهما عنده جاء في سياق ميز التبين الصحيح من غيره.

وعلى هذا الأساس علّق الجاحظ التكشيفَ بالتفكير من جهة، واستبطانَ النصب الموضوعة بانكشاف حقائق الذات المتبيّنة من جهة أخرى، ذلك أن في سعي الفرد لتبيّن نصب العالم الخارجي والغوص في أسرارها ينتهي باكتشاف حقيقته البشرية التي يخفيها أيضا هذا المحيطُ الذي يحف بالإنسان ويَشْغَله. فآيات الكون "منها ظاهر يدعوك إلى نفسه، ويشير إلى ما فيه، ومنها باطن يزيدك بالأمور ثقة إذا أفضيت إلى حقيقته، لتعلم أنك مع فضيلة عقلِك، وتصرُّف استطاعتك إذا ظهر عجزُك عن عمل ما هو أعجز منك- أن الذي فضّلك عليه بالاستطاعة والمنطق، هو الذي فضّله عليك بضروب أُخَر"[2].

وهكذا فإن انتقال الاستدلال التبيّني من التفكير في النصب إلى التكشيف عنها، يترتب عليه تحول التبيّن من نصب الكون الخارجية إلى نصبة الإنسان، إذ الإنسان أيضا نصبة أو دليل، كما ألمع إلى ذلك الجاحظ سالفا. فمعرفة الإنسان بنفسه تمر عبر معرفته بالعالم الخارجي، والتكشيف عن حقائق الأشياء ينتهي بالتكشيف عن حقيقة الذات الإنسانية، ومتى عرف الإنسان قَدْره وأدرك حدود قوته واستطاعته اهتدى حق الاهتداء، لأن الذي يزيغ بالفرد عن طريق الحق نزوة الغرور التي يغمر كل نفس وتحجب عنه النظر إلى العالم من حوله. ومعنى

---

(1) - تقيُّ الدين بن تيمية "كتاب النبوات"، ج: **2**، ص: **643**.

(2) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "الحيوان"، ج: **7**، ص: **10-11**.

ذلك أن الاستدلال التبييني بنصبة الإنسان يقود إلى اكتشاف حقائق باطن هذا المخلوق، فإذا كان ظاهر هذه الآية، الإنسان، هو القوةُ وسيادة الكون؛ فإن حقيقته خلاف ذلك، حقيقته العجز والافتقار إلى الغير والقصور في كل شيء. ومتى اكتشف الإنسان حقيقته وعرفه عجزه اهتدى واتعظ.

إن ما تقدم يفيد كون البيان النصبي يجمع بين غايات نظرية تأملية ومقاصد عملية سلوكية، ذلك أن عملية التبيّن لا تتوقف في الفكر العربي القديم عند حدود إدراك الحقيقة الإلهية واستكشاف أسرار العالم الغيبي، بل تتجه حركة التبيّن نحو الغاية المتمثلة في التقويم والتهذيب والاهتداء والاتعاظ. ولذلك فرّق القدماء بين الاعتبار والاهتداء أو الاتعاظ، فإذا كان الأول هو الاستدلال على الغائب بالحاضر، فإن الثاني هو أثر هذا الاستدلال. أورد أبو الحسين البصري (ت 436هـ) هذا التفريق في معرض تفسيره قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، حيث يقول: "الاعتبار هو اعتبار الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه (...) فيقال: "في هذا عبرة"، أي فيه ما يقتضي حمْل غيره عليه. وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ. لأن الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار. فعلمنا تباينهما"[1].

فالاعتبار يبلغ غايته بالاتعاظ، إذ يبدأ بتأمل نصب الكون وينتهي بتطهير نفس المعتبر المتبيّنِ وتهذيب سلوكه، لأن هذه النصب أو الآيات الكونية تخاطب عقل الإنسان وتناجي روحه في آن، ولذلك فإن الاستعداد الروحي وتنقية العقل من الشوائب شرط لبلوغ الاستدلال هذه المرتبة.

ب- مسار حركة الاستدلال التبيُّني الداخلية

يفضي بنا فرز العرب القدماء بين الوضعيات التبينية السالفة الثلاث؛ الاستعداد والاستدلال والاهتداء، إلى أن حركة الاستدلال التبيّني تسلك مسارا دائريا، حيث تبدأ من

---

(1) - أبو الحسين محمد بن علي البصري "المعتمد في أصول الفقه"، تح محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق، طبعة 1964، ج: 2، ص: 737-738.

الإنسان وتعود إليه، وبعد الصعود إلى العالم الغيبي ترتد الحركة إلى العالم المادي أو الاجتماعي، وهذا الاتجاه الدائري يتخذ أيضا صورة الانتقال بين الجزء والكل، بحيث تصل عملية التبيّن الأشياءَ والوقائعَ أو الآياتِ بالكون باعتباره كُلّا مجسّدا للعلاقات الرابطة بين الأجزاء، ثم تعود هذه العملية لوصل هذا الكل بالجزء أو السلوك الفردي.

ولعل هذا ما يجعل العلاقة المقامية التبيّنية في التراث العربي مفتوحة وممتدة، وغايتها ليست تفسيرية بل عملية، إذ لا تتوخى فهمَ العالم وتفسيرَه فحسب، بل أيضا تغييرَه وإصلاحَه، من خلال تقويةِ المنطلق الإيماني وعضدِ الأفكار العقدية المسبقة والمحرِّكة لعملية التبين والاعتبار، حتى أن صحة الفهم لا تتوقف على عملية الاستدلال وحدها، بل إنها ترتد أيضا إلى المعتقد الإيماني الذي تنهض عليه وتهتدي به.

وهنا يتجلى بعض الاختلاف بين الدائرية التبيُّنية في التراث والدائرة التأويلية أو الهرمينوطيقية (Le cercle herméneutique) في الفكر الفلسفي الغربي الحديث، لأن حركة الدوران تتجدد في نظر الأخيرة بتصحيح وتعديل الافتراضات المسبقة والأفكار القبلية، وإلا فإن المؤوِّل في تصورها سيقع لا محال أسيرَ هذه الأفكار والافتراضات التي تسيطر عليه وتغويه. فمادامت عملية الفهم لا تنطلق من الفراغ ولا يمكن أن تكون موضوعية خالصة، إذ "لا وجود لصفحة بيضاء في الفهم. ذلك أن مثال الصفحة البيضاء في الفهم هو ما حاولت المنهجية العلمية فرضه على تأويلية القرن التاسع عشر، ولا سيما عند ديلتاي"[1]؛ فإن موقع الأفكار المسبقة في الحركة الدائرية للفهم أو التأويل يكمن في كون إدراك الكل الذي يمهد لعملية الفهم يتحقق عبر الاستحضار المسبق لهذه الأفكار، وهو استحضار أولي واضطراري فقط، ذلك أن "الاستحضار المسبق للمعنى –الذي بفضله يُدرك الكل– لا يثير فهما واضحا

(1) - جان غروندان "التأويلية"، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ص: **44**.

إلا إذا حددت الأجزاء –المحددة تبعا للكل– بدورها هذا الكل"[1]. هذا على اعتبار أن المسار الذي تسلكه حركة الفهم أو التأويل يبدأ بالكل وينتهي إليه بعد المرور بالجزء أو الأجزاء، وهو مسار ليس مفرغا، لأن الرجوع إلى الكل يكون بقصد تعديله وتصحيحه، فـ"الذي يريد أن يفهم يشكل نوعا من التصور، ينجزه قبل أن يسقط على الأشياء. فهو يتصور باستحضار مسبق لمعنى شامل بمجرد ما يظهر المعنى الأصلي (الأول) للنص. لكن هذا الأخير لا يظهر بدوره إلا إذا قرأنا النص بنوع من جوانية الانتظار بخصوص دلالته الدقيقة. إن فهم ما هو موجود هنا يتم عبر إعداد هذا التصور القبلي والمسبق الذي ينبغي أن يخضع للمراجعة المستمرة كلما تقدمنا في اختراق المعنى"[2].

ولذلك يصح عند القائلين بدائرية التأويل إحلالُ مفهوم السؤال محل مفهوم الأفكار القبلية، مما يفيد أن بلوغ الجواب أو التفسير يمثل ذروة عملية تفاعل الذات المؤسَّسة على أفق تاريخي محدَّد مع "النص" المتلقى[3]. فبينما لا تستطيع عملية الفهم في مسار دائرة التبين تجاوزَ الأفق الأصلي، تنطلق عملية التفاعل في مسار الدائرة الهرمينوطيقية من الأفق التاريخي الذي تشكل الذات المؤولة جزءا منه، مما يجعل الفهم حصيلة انصهار الآفاق على نحو تكون فيه الأفكار والفرضيات السابقة محلَّ الاختبارِ والنقد لا الإثباتِ أو العضد[4].

---

(1) - هانس جورج غادامير "فلسفة التأويل"، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، ط: **2**، س: **2006**، ص: **119**.

(2) - المرجع نفسه، ص: **123**.

(3) - ينظر الفصل الرابع من كتاب "فلسفة التأويل" لِـ هانس جورج غادامير Hans-Georg Gadamer الموسوم بـ"فلسفة الفهم: التأويل والحركة الدورية للفهم والمعنى"، [صص: **119-133**]. وينظر أيضا مبحث "الدائرة التأويلية ومشكلة الأحكام المسبقة" في كتاب "الحقيقة والمنهج" الذي ناقش فيه غادامير تصور هيدغر لِتَشَكُّلِ الدائرة الهرمينوطيقية [ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ط: **1**، س: **2007**، صص: **367-375**].

(4) - يقول هانس جورج غادامير: "لا تقف عملية إعادة بناء سؤال معين داخل أفقها الأصلي أبدا؛ لأن الأفق التاريخي الذي يحدد عملية إعادة البناء ليس أفقا شاملا في الواقع، إنما هو مُتضمَّن في الأفق الذي يشملنا نحن؛ نحن السائلين الذين تواجهنا الكلمة التراثية" ["الحقيقة والمنهج"، ص: **496**]. ويقول أيضا في موضع آخر من الكتاب نفسه: "في الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكل مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هنالك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها" [ص: **416-417**].

أما في الدائرة التبينية فإن مسار عملية الاستدلال يكون في اتجاه الاهتداء والتثبت، لأن ما يكون محلَّ التذكر ويؤسس لعملية التبين غير قابل للنقض، بل هو أَصْلُ الهدى كما يؤكد ابن قيم الجوزية، إذ به يُستعان ويُستنار، ذلك أن "التذكر قبل التبصر (...) والتذكّر: تفعُّل من الذكر، وهو حضور صورة من المذكور في القلب، فإذا استحضره القلب وشاهده على وجهه أوجب له البصيرة، فأبْصَرَ ما جعل دليلا عليه، فكان في حقه تبصرة وذكرى، والهدى مداره على هذين الأصلين: التذكر، والتبصر. وقد دعا سبحانه الإنسان إلى أن ينظر في مبدأ خلقه ورزقه، ويستدل بذلك على مَعَاده وصِدْق ما أخبرت به الرسل، فقال في الأول: ﴿فينظر الإنسان ممّ خُلق، خلق من ماء دافقٍ، يخرج من بين الصُّلْب والترائب، إنه على رَجْعِهِ لقادر، يوم تُبْلَى السرائر﴾ [الطارق: **5-9**]"[1].

فعملية الفهم في الدائرة التبينية تدور بين التذكر والتبصر، بخلاف دورانها بين الكل والجزء في الدائرة التأويلية. وعلاقة قطبي الدائرة تختلف بين التصورين العربي القديم والغربي الحديث، إذ العلاقة بين الكل الجزء موضوعية (نسبة إلى الموضوع) توجهها معضلة المبدأ، بينما العلاقة بين التذكر والتبصر ذاتية (نسبة إلى الذات المستدِلَّة) توجهها قصدية المنتهى أو المبتغى. فمن المعلوم أن التفكير التبيني عند العرب القدماء لم يشغله سؤالُ؛ من أين يبدأ فهمُ الظواهر؟ بقدر ما شغله سؤالُ؛ كيف يقود هذا الفهم، إذا تحقق، إلى الاهتداء؟ ذلك أن البشر جميعهم، بل حتى من غير البشر، يُبْصِر العالمَ، لكن القليل منهم من يتبصره، لأن هؤلاء يبصرون بالتذكر، وأولئك يبصرون من غير تذكر، أي يبصرون بحواسهم دون قلوبهم.

ومن هنا فإن حركية الفهم في الاستدلال التبيّنِي يتفاعل فيها الفعل الإدراكي مع الحقيقة الزمنية، إذ الإدراك ليس تحصيل ما هو موجود أو حاضر، وإنما هو هذا التراكم الناتج عن التذكر والتبصر، حيث يكون الحاضرُ شاهدا على الغائب، ويكون التذكرُ موجِّها للتبصر

---

(1) - ابن قيم الجوزية "أعلام الموقعين عن رب العالمين"، تح محمد عبد السلام ابن إبراهيم، دار الكتب العلمية-بيروت، طبعة **1996**، ج: **1**، ص: **112**.

والاستكشاف والاستشراف، ثم الاهتداء، فالتنعُّم. ومعنى ذلك أن الاستكشاف التبيُّني يسلك مسارا زمنيا دائريا وليس مستقيما، يتجه بين الأزمنة في تفاعل الحاضر مع الماضي والمستقبل، ومسارا تفاعليا دائرا حول الإنسان، إذ يبدأ به وينتهي إليه بعد يمر عبر العالم الخارجي.

ويجدر التنبيه على أن حركية الفهم التي تعبر الأزمنة والأمكنة أثناء عملية التبين، حيث تتجه من القريب إلى البعيد، ومن الحاضر إلى الماضي تارة وإلى المستقبل تارة أخرى[1]، يكون فيها حظ الذات أكبر من حظ الموضوع أو الظاهرة، حتى أن الأخير محصور في حدود المحرِّك أو المنبِّه. ولعل هذا ما يجعل مسألة الفهم في التصور التبيني شديدة الصلة بالذات، بخلاف التصور التأويلي الحديث الذي يربط مشكلة الفهم بالظاهرة موضوعِ الفهم التي تتأرجح بين كلٍّ وأجزاءٍ تؤلفه. ولذا فإن العوارض التي تمنع حصول التبين تنصرف عند العرب القدماء إلى ما يخص الذات وليس الموضوع أو الآية، وهذا ما يقصده الجاحظ إذ يقول: "وإنما يمتنع البالغ مِن المعارف مِن قبل أمور تَعرِض من الحوادث، وأمورٍ في أصل تركيب الغريزة. فإذا كفَاهم اللهُ تلك الآفات، وحصَّنهم من تلك الموانع، ووفَّر عليهم الذكاءَ، وجَلَبَ إليهم جِياد الخواطر، وصرَف أوهامَهم إلى التعرُّف، وحبَّب إليهم التبيُّن، وقعت المعرفةُ وتمّت النعمة"[2].

إن التبين بهذا المعنى سلوك فردي تحرِّكه أسباب ذاتية، بما تفيده الذاتية من بناء كياني فرداني خاص، سواء من جهة كون هذا الفرد ذاتا مسؤولةً أو مكلَّفةً ومالكةً لقرارها ومحدِّدةً لمصيرها، أو من جهة كون سلوكه محكوماً باعتقاد هذا الكيان واستعداده الفطري. فالتبين يبدأ من الذات وينتهي إليها، إذ لا تبين من غير صحة الاعتقاد ورسوخ الاستعداد، ولا فائدة من

---

(1) - يرى الفيلسوف ليبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) أن هذه الحركة الاستكشافية التأملية العابرة للأزمنة والأمكنة تقود إلى الاهتداء إلى حكمة الخالق المجسدة في نظام الكون العجيب وجماله المودَع في كل شيء من أشيائه، حيث يقول: "إن كلّ شيء نسق دفعة واحدة بأحسن ما يمكن من نظام وتنسيق، لأن الحكمة السامية، والجود السامي لا يعملان إلا بتناسق كامل. إن الحاضر مشحون بالمستقبل. ويمكننا أن نتبين المستقبل من الماضي، والقريب يعبر عن البعيد. ويمكننا أن ندرك جمال الكون في كل نفس، إذ أمكننا أن نبسط كل ثناياها التي لا تنبسط انبساطا (ملحوظا) إلا مع الزمان" [غوتفريد فيلهلم ليبنتز "المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة"، ترجمة ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط: **1**، س: **2015**، ص: **99**].

(2) - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "البيان والتبيين"، ج: **3**، ص: **293**.

تبين لا يقود إلى الاهتداء والاتعاظ اللذين بهما تتم النعمةُ وتنفعُ المعرفةُ. يقول الشافعي في الصنف الخامس والأخير من أصناف البيان التي عدّدها، وهو المتصل بالبيان النصبي: "وقال الله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ البَرِّ وَالبَحْرِ﴾. وقال: ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. فَخَلَقَ لهم العلاماتِ، وَنَصَبَ لهم المسجدَ الحرامَ، وَأَمَرَهُمْ أن يتوجَّهوا إليه. وإنما تَوَجُّهُهُمْ إليه بالعلامات التي خَلَقَ لهم، والعقول التي رَكَّبَهَا فيهم، التي استَدَلُّوا بها على معرفة العلامات. وكلٌّ هذا بيانٌ ونعمةٌ منه جل ثناؤه"[1].

والطريف أن تأملات بعض الفلاسفة الغربيين تتجه نحو فهم دائري للتأمل في نصب الكون أو آياته على نحو يعود على الفرد بنعمة الاكتشاف والشعور بالسعادة، فقد انتبه لبينتز في "المونادولوجيا" إلى أنه "لو كان في استطاعتنا أن نفهم فهما كافيا نظام العالم، لوجدنا أنه أسمى من كل ما يتمناه أحكم الحكماء، وأنه من المستحيل أن نجعل هذا النظام أكمل مما هو عليه، ليس فقط بالنسبة إلى الكل بوجه عام، بل أيضا بالنسبة إلينا بنوع خاص، إذا كنا متمسكين، كما يجب، بصانع كل شيء، ليس فقط بوصفه الصانع والعلّة الفاعلة لنا، بل أيضا بوصفه سيدنا، والعلّة الغائية التي يجب أن تكون هده إرادتنا، وأنه وحده القادر على إسعادنا"[2].

فشعور الإنسان بالسعادة الكاملة وامتلاكه لإرادته الخالصة هو ثمرة اكتشافه لنفسه، غير أن هذه المعرفة الحقيقية بالنفس تتحصل بعد فهمنا لأسرار الكون وإدراكنا لعظمة خالقه. ومعنى هذا أن فاكتشاف الإنسان لنفسه يمر عبر استكشافه للعالم الخارجي والنفاذ إلى بواطن أشيائه، فالعمل يبدأ من الفرد ويتجه إلى العالم الخارجي ليعود مرة أخرى إلى الفرد.

---

(1) - محمد بن إدريس الشافعي "الرسالة"، تح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي –مصر، ط: **1**، س: **1938**، ج: **1**، ص: **38**.

(2) - غوتفريد فيلهلم ليبنتز "المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة"، ص: **90**.

خاتمة

نخلص مما تقدَّمَ إلى أن النسق البياني النِّصْبي يتخذ العالمَ موضوعا للفهم، وهذه الوضعية التواصلية التي يسميها العرب القدماء بالتبيّن أو الاعتبار تضع الإنسان في موقع المستقبِل أو المخاطَب، ولذلك فإن المقتضيات المقامية التي ينهض عليها هذا النسق تَخُصُّ المخاطَب وليس المتكلم، أي أنها مقتضيات مقامية تأثرية وليست تعبيرية. واتصال التبين بفهم النِّصب صيّر بيانَ النصبة مقدَّما في الوجود على وجوه البيان الأخرى، لأنه لا إفهام من غير فهم سابق، ولا تبيين قبل حصول تبيّن. ومن هنا فإن هذا النسق البياني موجّه بقصدية البحث عن المعنى واستكشاف الحقيقة، من خلال تفاعل مباشر وحسي مع أشياء العالم، ثم يرتقي هذا التفاعل إلى تجاوب عقلي وروحي.

وبيان النصبة الذي يفرزه هذا التجاوبُ ينشأ وفقا لحركتين؛ داخلية وخارجية؛ الأولى تتحدد من خلال مسار التبين المسلوك لاستكشاف الحكمة الربانية من الكون، والثانية تتحدد من خلال مسار التبيين المسلوك للدلالة على ما تمَّ تبيُّنه. أما حركة البيان النصبي الخارجية فتسلك عند القدماء اتجاهين مختلفين، حيث يرى ذوو نزعة التجريب أنها تتجه بمقتضى الانطباع من الأعيان إلى الأذهان، بينما يرى ذوو نزعة التعقيل أنها تتجه بمقتضى التحقق من الأذهان إلى الأعيان. ولذلك فإن علامة النصبة تتنازعها في التراث طبيعتان، طبيعة عينية وطبيعة ذهنية.

أما التكوين الداخلي لهذا النسق البياني فيكون فيه المسار الذي تسلكه عمليةُ الاستدلال متردِّدا بين الماضي والمستقبل، بحيث يتجه تبيُّن النِّصَبِ الحاضرة أو الماثلة نحو الماضي عبر الاستذكار، ويتجه نحو المستقبل عبر التبصر. ولذلك فإن حركة تكوّنه توجِّهها مقتضيات وشروط مقامية تلازم المتبيِّن أو المعتبِر قبل الاستدلال وأثناءه وبعده، إذ التبين النصبي يسبقه الاستعداد وينتهي ببلوغ غاية عمَلِيَّة تلخص في الاهتداء.

وما تقدّمَ يفيد أن البيان النصبي يسلك مسارا دائريا يبدأ من الفرد وينتهي إليه بعد أن يمر عبر العالم الخارجي، لأن إدراك بواطن الأشياء بالتفكير ينقل الاستدلال إلى إدراك حقائقها بالتكشيف، وهذه الحقائق بها يَعْرِف الإنسانُ نفسَه، وبها يُنَزِّل على نفسه ما بَلَغه بالتفكير وحصَّلَه بالتكشيف، بحيث تمضي الحقائق والمعارف سلوكاتٍ وأفعالا، ويصير الاعتبار اهتداءً، ويُصبح التبين تنعُّما، والبيانُ نعمةً. ومن هنا فإن البيان النصبي لا يتوخى فهمَ المحيط وتفسيرَه فحسب، بل أيضا تغييره وإصلاحه.

قائمة المراجع المعتمدة

- برغسون هنري:
  - "الطاقة الروحية"، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت، ط: **1**، س: **1991**.
  - "التطور المبدع"، ترجمة جميل صليبا، منشورات اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- بيروت، طبعة **1981**.
- البصري أبو الحسين محمد بن علي "المعتمد في أصول الفقه"، تح محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية – دمشق، طبعة **1964**.
- ابن تيمية تقيُّ الدين "كتاب النبوات"، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطوبان، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: **1**، س: **2000**.
- الجابري محمد عابد "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط: **9**، س: **2009**.
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر:
  - "البيان والتبيين"، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر–القاهرة، ط: **7**، س: **1998**.
  - "الحيوان"، تح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت، طبعة **1996**.
  - "الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير"، دار الندوة الإسلامية- بيروت، طبعة **1988**.
- الجوزية ابن قيم "أعلام الموقعين عن رب العالمين"، تح محمد عبد السلام ابن إبراهيم، دار الكتب العلمية- بيروت، طبعة **1996**.

- حنون مبارك "في السيميائيات العربية القديمة"، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، ط: **1**، س: **2019**.
- ابن خلف علي "مواد البيان"، تح حاتم صالح الضامن، دار البشائر للطباعة والنشر –دمشق، ط: **1**، س: **2003**.
- ديكون تيرنس دبليو. "الإنسان ...اللغة ... الرمز؛ التطور المشترك للغة والمخ"، ترجمة جلال شوقي، مؤسسة هنداوي، طبعة **2025**.
- الرازي فخر الدين "المعالم في علم أصول الفقه"، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة– القاهرة، طبعة **1994**.
- سبيربر دان وَ ويلسون ديردر "نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك"، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: **1**، س: **2016**.
- ابن سينا أبو علي الحسين:
  - "الإلهيات، من كتاب الشفاء"، تح آية الله حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى.
  - "الشفاء، المنطق"، ج**3** "العبارة"، تح محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر– القاهرة، د.ط، د.ت.
- الشافعي محمد بن إدريس "الرسالة"، تح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي –مصر، ط: **1**، س: **1938**.
- العسكري أبو هلال:
  - "الفروق اللغوية"، تح محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة، د.ط.
  - "الوجوه والنظائر"، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية– القاهرة، ط: **1**، س: **2007**.
- العلوي يحيى بن حمزة "كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية– بيروت، ط: **1**، س: **1995**.
- غادامير هانس جورج:
  - "فلسفة التأويل"، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، ط: **2**، س: **2006**.

- "الحقيقة والمنهج" ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ط: **1**، س: **2007**.
- غروندان جان "التأويلية"، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى.
- الغزالي أبو حامد "المقصد الأسنى؛ شرح أسماء الله الحسنى"، تح محمود بيجو، مطبعة الصباح- دمشق، ط: **1**، س:**1999**.
- القرطاجني أبو الحسن حازم "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط: **3**، س: **1986**.
- كورباليس مايكل "في نشأة اللغة"، ترجمة محمود ماجد عمر، مجلة "عالم المعرفة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون ـ الكويت، ع: **325**، مارس **2006**.
- ليبنتز غوتفريد فيلهلم "المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة"، ترجمة ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط: **1**، س: **2015**.
- ابن وهب أبو الحسن "البرهان في وجوه البيان"، تح حفنى محمد شرف، مطبعة الرسالة، د.ت، د.ط.
- يحياوي رشيد "التبالغ والتبالغية؛ نحو نظرية تواصلية في التراث"، دار كنوز- عمان الأردن، ط: **1**، س: **2014**.